تفہیم القرآن
سمجھنے کی کوشش
عبدالقدوس رومی

۱

علامہ ابو الاعلیٰ مودودی کی تفسیر پر مبسوط و مفصل تبصرہ

تفہیم القرآن

سمجھنے کی کوشش

جلد سوم

از

مولانا مفتی عبد القدوس رومی (مفتی شہر آگرہ)

ناشر

صہیب برادران، غریب خانہ ۲/۹۹۲ تلسی پور۔ الہ آباد

نام کتاب : تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش

مصنف : عبدالقدوس رومی مفتی شہر آگرہ

ناشر : صہیب برادران، غریب خانہ ۲/۹۹۲ تلسی پور۔ الہ آباد

کتابت : سعدان کمپیوٹر۔ الہ آباد

قیمت :

ملنے کے پتے :

۱۔ صہیب برادران، غریب خانہ ۲/۹۹۲ تلسی پور، الہ آباد۔

۲۔ ادارہ اشاعت دینیات حضرت نظام الدین، نئی دہلی۔

۳۔ کتب خانہ الفرقان ۳۱ نیا گاؤں، مغربی لکھنؤ۔

۴۔ کتب خانہ اشاعت العلوم، محلّہ مفتی شہر سہارنپور۔

۵۔ کتب خانہ امداد الغرباء، محلّہ مفتی شہر سہارنپور۔

۶۔ کتب خانہ قاسمی دیوبند، ضلع سہارنپور۔

فہرست

فہرست

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقدیم حصہ سوم

تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش

(حصہ سوم کا مردہ مسوّدہ زندہ ہوگیا)

راقم السطور نے زیر نظر کتاب "تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش" میں اجمالی طور پر اپنی اس کوشش کی تاریخ لکھدی ہے کہ سمجھنے کی اس کوشش کا آغاز اب سے تقریباً تیس سال پہلے بیسویں صدی کی ساتویں دہائی کے آخری سالوں میں کیا تھا، اس سلسلۂ تبصرہ کا پہلا حصہ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ (اگست ۱۹۸۰ء) میں شائع ہوا تھا اور پھر تقریباً پانچ سال بعد محرم الحرام ۱۴۰۵ھ (اکتوبر ۱۹۸۴ء) میں اس کا دوسرا حصہ اشاعت پذیر ہوا تھا۔

اس دوسرے حصہ کے آخر میں یہ نوٹ دیدیا گیا تھا کہ (آئندہ آیات پر بحث و تبصرہ اگلی جلد میں ملاحظہ فرمائیں) لوگوں نے پچھلے تجربہ کے تحت اندازہ کیا ہوگا کہ شاید اگلی جلد بھی اسی طرح چار پانچ سال کے وقفہ سے سامنے

آجائے گی۔ چنانچہ اس مدت کے گذر جانے کے بعد ناظرین کرام کی طرف سے تیسری جلد کی فرمائش اور تقاضے آنے شروع ہو گئے اور یہاں صورت حال یہ تھی کہ سناروں کی اصطلاحی زبان میں مسودہ کھٹائی میں پڑا ہوا اور تیل کاتب صاحب کے کان میں پڑا ہوا تھا۔ کچھ دنوں تک تو لوگوں نے تیسری جلد کا انتظار کیا پھر وہ بھی خاموش ہو گئے اور احقر بھی مایوس ہو گیا کہ شاید تیسری جلد میری زندگی میں شائع نہ ہو سکے گی۔

پھر ایسے بھی کچھ حالات آگئے جس کی وجہ سے دل میں خیال آیا کہ لوگوں نے خودنوشت سوانح عمریاں تو لکھی ہیں (جن میں سے بعض ایسی بھی ہیں جن پر ''خودنوشت سپاس نامہ'' کا دھوکہ ہو جاتا ہے) لیکن شاید اب تک کسی نے خودنوشت مرثیہ نہیں لکھا ہے یہ سوچ کر سال گذشتہ ماہ ربیع الثانی ۱۴۲۲ھ (جون ۲۰۰۱ء) میں ایک خود نوشت مرثیہ لکھ ڈالا جو بغیر قصد و ارادہ کسی طرح شائع بھی ہو گیا تو کاتب صاحب کے بھی کان کھڑے ہو گئے اور انھوں نے مسودہ کو کھٹائی میں سے نکالا اور خود لکھنے کی بجائے اسے کمپیوٹر کے سپرد کر دیا ''کمپیوٹر'' نرا جاہل نہیں تھا اس لئے امید یہی ہے کہ ناظرین کو کتابت کی فروگذاشتیں شاید کم ہی ملیں گی۔

زیر نظر تقدیم کے عنوان میں ''صنعت براعت استہلال'' بھی زبردستی ملحوظ ہو گئی ہے کہ تبصرہ کی زیر نظر قسط میں بعض معجزات بھی زیر بحث آئے ہیں جن میں بعض قوموں کے مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے کا تذکرہ ہے اسی طرح حضرت عزیر علیہ السلام کی دوبارہ زندگی کا ذکر بھی آیا ہے اور اسی کے پہلو بہ پہلو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذریعہ چار پرندوں کو ذبح کر کے

ان کا قیمہ بنا دینے کے بعد پھر انھیں زندہ کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ''احیاء موتی'' کا مشاہدہ عیاناً کھلی آنکھوں دکھایا جائے۔

زیر نظر حصۂ تنقید و تبصرہ میں ایسے مضامین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے احقر نے اپنی تقدیم میں اپنے مسوّدہ کی موت (اس کی اشاعت سے مایوسی) کے بعد اس کے قریب الاشاعۃ ہونے کا عنوان قائم کرنا مناسب سمجھا۔

''تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش'' حصہ اوّل میں تفہیم القرآن کے تین حواشی زیر تبصرہ آسکے تھے، حصۂ دوم میں مختلف چھ مقامات کے حواشی زیر تبصرہ آئے تھے اس طرح اب تک کل نو مقامات کے حواشی پر مفصل و مبسوط تبصرہ سابقہ دو جلدوں میں ہو چکا ہے۔

زیر نظر جلد سوم میں چھ مقامات کے حواشی زیر تبصرہ آسکے ہیں اور اس طرح یہ مفصل تبصرہ اب تک صرف سورہ بقرہ تک ہی پہونچ سکا ہے جسے ''مشتے نمونہ از خروارے'' سمجھتے ہوئے آئندہ کے لئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ ع

قیاس کن زگلستان من بہارِ مرا

اللہ تعالیٰ کو اگر منظور ہوا تو ممکن ہے اس تبصرہ کی ایک جلد اور بھی آجائے ورنہ اہل انصاف ناظرین کے لئے یہی تین جلدیں تفہیم القرآن اور اسکے مصنف علامہ مودودی کو سمجھنے کے لئے کافی ہوں گی۔

وآخردعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

عبد القدوس رومی ۶ محرم الحرام ۱۴۲۳ھ

۲۱ مارچ ۲۰۰۲ء

حضرت مولانا الحاج الشیخ محمد اسحاق صاحب صدیقی سندیلوی رحمۃ اللہ علیہ

سابق شیخ الحدیث ندوۃ العلماء لکھنؤ و شیخ الحدیث دارالعلوم نیوٹاؤن کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم : امابعد. سید ابوالاعلیٰ مودودی مقبور کا شیعہ ہونا تو بالکل واضح ہو چکا ہے اسی طرح اہل سنت مملکتوں کے خلاف ان کی سازشیں بھی راز نہیں رہیں۔۔

انھوں نے شیعوں کا ایک نیا فرقہ پیدا کیا جو سنیّ نما شیعہ ہے اور تقیہ کرنے میں قدیم شیعی فرقوں سے بھی بازی لے گیا ہے، اس کا نام انھوں نے بمصداق ''برعکس نہند نام زنگی کافور'' جماعت اسلامی رکھا تھا۔

مودودی صاحب مقبور کی تفسیر تفہیم القرآن ان کے افکار و عقائد کی آئینہ دار ہے۔ انھوں نے اس کے ذریعہ تفسیر قرآن مجید کے پردے میں اپنے بہت سے باطل افکار کی تبلیغ کی ہے، اس پر نقد کی سخت ضرورت تھی تاکہ اہل سنت کا وہ طبقہ گمراہی سے محفوظ رہے جو دین سے بہت کم واقف ہے اور اسے سمجھنے کے لئے قرآن مجید کے ساتھ اپنی محبت و عقیدت کی وجہ سے تفہیم القرآن کا مطالعہ کرتا ہے اور اسے تفسیر سمجھ کر اس کے زہر کو غیر شعوری طور پر ہضم کرتا چلا جاتا ہے۔

راقم السطور نے چند سال ہوئے اس پر ایک تنقید لکھی تھی جو بینات کراچی میں قسط وار کئی سال تک شائع ہوتی رہی، یہ تنقید تیرہویں پارہ کی تفسیر تک پہونچی تھی کہ بعض دوسرے اہم کام درپیش ہو گئے اور اس کا سلسلہ رک گیا۔

اس کے بعد یہ معلوم کر کے بہت مسرت ہوئی کہ مولانا مفتی عبد القدوس صاحب رومی حفظ اللہ نے بھی اس پر تنقید لکھنا شروع کر دی ہے۔

الحمد للہ کہ انھوں نے اس کی (دو جلدوں کی) تکمیل کر دی اور پوری تفہیم پر ان کی تنقید کتابی صورت میں شائع ہو رہی ہے (افسوس کے ساتھ یہ وضاحت کرنی پڑ رہی ہے کہ حضرت مولانا کے خیال کے مطابق دوسری جلد میں تفہیم القرآن کی تنقید مکمل نہ ہو سکی جیسا کہ گزشتہ صفحات میں عرض کیا جا چکا ہے)

اس کے مبیضہ کا ایک معتدبہ حصہ میں نے بھی دیکھا اور اور اس نتیجہ پر پہونچا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ان کی یہ تنقید بہت مفید اور مودودیت کے زیغ وضلال کا شافی مداوا ثابت ہو گی۔

محمد اسحاق صدیقی عفا اللہ عنہ

۴/ رجب ۱۴۰۳ھ ۱۸/ اپریل ۱۹۸۳ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش

(جلد سوم)

آگے بڑھنے سے پہلے

ایک پچھلا اقتباس

راقم السطور نے "تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش" کے حصہ، دوم میں فہم "تفہیم" کے لئے ایک ضروری و بنیادی بات لکھ دی تھی ضروری ہے کہ احقر کے "نقد و احتساب" پڑھنے والے کی نظر میں وہ گزارشات بھی رہیں ان کی روشنی میں معروضات احقر قابل غور و توجہ قرار پا جائیں گی: تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش جلد دوم میں راقم السطور نے لکھا ہے اور گمان کے مطابق

صحیح ہی لکھا ہے کہ :-

”موصوف نے اپنی یہ تفسیر قرآن فہمی کے لئے ہرگز نہیں لکھی ہے بلکہ موصوف نے اپنی تفسیرِ صرف اپنی تحریک (مودودیت) کی تفہیم اور اسی کی تبلیغ واشاعت کے لئے تصنیف فرمائی ہے“ (واضح رہے کہ چونکہ یہ اقتباس اپنی ہی ایک تحریر کا ہے اس لئے جزوی طور پر کہیں کہیں لفظی اصلاح وترمیم بھی ہوگئی ہے)

دین و مذہب سے اس بے تعلقی کے دور میں عام مسلمانوں کو قرآن مجید اور صاحب قرآن (صلی اللہ علیہ وسلم) سے جو تعلق و عقیدت ہے علامہ مودودی جیسے ”نبض شناس زمانہ“ اس سے یقیناً ناواقف و بے خبر نہ ہونگے اس لئے موصوف نے تمام مسلمانوں کی اس عقیدت مندی کے پیش نظر ضرور یہ رائے قائم فرمالی ہوگی کہ انھیں مسلمانوں کی اصلاح و تجدید کے لئے اپنے افکار و نظریات کو جس نئے انداز سے پیش کرنا ہے اور تعلیمات قرآن و سنت کو راہِ اہلسنت وجماعت سے ہٹ کر جس نئے موڑ سے موڑنا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ دین و مذہب کا وہ قدیم تصور جو علمائے حق کے ذریعہ اب تک لوگوں کے دل ودماغ میں رچا بسا ہوا ہے وہ تصور آنموصوف کے مزعومات و افکار سے نہ صرف مختلف ہے بلکہ بڑی حد تک متضاد ہے ایسی صورت میں موصوف کے پاس اس کے سوا کوئی اور چارہ نہ تھا کہ اگر انھیں اپنے ذاتی افکار اور مزعومہ نظریات کو عام مسلمانوں کے لئے قابل قبول اور لائق ہضم بنانا ہے تو وہ اپنے کسی بھی نظریہ و خیال کی نسبت اپنی ذات والا صفات کی طرف کرنے سے قطعاً پرہیز کریں اور جیسے بھی بن پڑے وہ اپنے جملہ مزعومات و نظریات کو

''ذہنِ خالص''کا دلکش و پسندیدہ عنوان دے کر انھیں تفسیر قرآن ہی کے ضمن میں (بطور شوگر کوٹڈ کونین) پیش کریں۔

موصوف اپنے پیش رو قائدینِ ضلالت اور مصلحین مفسدین ائمۂ تلبیس کا حشر دیکھ چکے تھے کہ مذہبی طبقہ نے انھیں کس طرح ٹھکرادیا تھا ایسی صورت میں انھیں یہ فیصلہ کرنا ہی چاہئے تھا جو انھوں نے کرلیا، یعنی یہ کہ اب وہ اپنے معتقدات و نظریات کو ''تنقیحات'' و ''تفہیمات'' وغیرہ کے مختلف عنوانات سے پیش کرنے کی بجائے ''تفہیم القرآن'' نامی تفسیر قرآن ہی کے ضمن میں پیش کردیں۔

علامہ موصوف کی بالغ نظری اور دوراندیشی نے انھیں اس حقیقت تک پہونچادیا تھا کہ کسی مضمون یا کتاب میں جو باتیں سپردِ قلم کی جاتیں ہیں ان کا قاری انھیں اس تصور و احساس کے ساتھ پڑھتا ہے کہ مندرجِ کتاب یہ خیالات و نظریات مصنف کے اپنے ذاتی ہیں کوئی جذبۂ عقیدت و اطاعت اسے ان نظریات کو تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتا لیکن اگر وہی نظریات قرآنی تفسیر کے ضمن میں لے آئے جائیں تو وہی پڑھنے والا انھیں اس عقیدت اور جذبۂ اطاعت کے ساتھ پڑھے گا کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک یا منشائے مبارک ہے تو صورت حال یقیناً یکسر بدل جائے گی سمجھنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ ''قال ابو الاعلیٰ کذا'' اور ''قال الرّب الاعلیٰ کذا'' کے درمیان کیسا کچھ عظیم بلکہ زمین و آسمان کا فرق ہے اور اس دوسری صورت میں وہی پہلی بات کس درجہ پُر اثر بلکہ عقیدت خیز و اطاعت انگیز ہو سکتی ہے۔

(۱۰) حوالہ کے لئے ملاحظہ ہوں

آیات نمبر ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۳ صفحات ۱۴۹تا۱۵۱(جلد اول تفہیم القرآن)

(الف)وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ الآیۃ

(ب) وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ الآیۃ

(ج)وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰی لَا تَکُوْنَ فِتْنَةٌ وَّیَکُوْنَ الدِّیْنُ لِلّٰهِ الآیۃ

ان آیات کی ترجمانی اور تفسیری حاشیہ ملاحظہ فرمائیں :-

ناظرین دیکھیں گے

علامہ کی تفہیم د تفسیر کے یہ حاشیے بھی من جملہ ان تفسیری مقامات کے ہیں جہاں موصوف نے اپنے ناظر اور قاری کا ذہن صرف اپنی تحریک کو قبول کرنے کے لئے تیار کرنا چاہا ہے۔ موصوف کے یہ تفسیری حاشیے بالترتیب ہم اپنے تبصرہ کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

صفحہ ۱۴۹ کے حاشیہ نمبر ۲۰۰ پر فرماتے ہیں :-"

یعنی جو لوگ خدا کے کام میں تمہارا راستہ روکتے ہیں اور اس بنا پر تمہارے دشمن بن گئے ہیں تم خدا کی ہدایت کے مطابق نظام زندگی کی اصلاح کرنا چاہتے ہو اور اس اصلاحی کام کی مزاحمت میں جبر و ظلم کی طاقتیں استعمال کر رہے ہیں ان سے جنگ کرو۔ اس سے پہلے جب تک مسلمان کمزور اور منتشر تھے ان کو صرف

تبلیغ کا حکم تھا اور مخالفین کے ظلم و ستم پر صبر کرنے کی ہدایت کی
جاتی تھی اب مدینہ میں چھوٹی سی شہری ریاست بن جانے کے
بعد پہلی مرتبہ حکم دیا جارہا ہے کہ جو لوگ اس دعوت اصلاح
کی راہ میں مسلح مزاحمت کرتے ہیں ان کو تلوار کا جواب تلوار
سے دو۔ اس کے بعد ہی جنگ بدر پیش آئی اور لڑائیوں کا سلسلہ
شروع ہو گیا (صفحہ ۱۴۹ جلد ۱)

تبصرہ:

اقتباس بالا میں خط کشیدہ سطور اور ان میں بھی آخری فقرے (کہ اس کے بعد ہی جنگ بدر پیش آئی اور لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا) خاص طور پر قابل غور اور لائق توجہ ہیں۔ دیکھنے کی باتیں یہ ہیں :-

(الف) علامہ کے ارشاد کے مطابق اس آیت کا نزول جنگ بدر سے پہلے ہی ثابت ہو رہا ہے حالانکہ جمہور مفسرین اس آیت کا شان نزول غزوۂ بدر کے بہت بعد ۶ھ میں واقعۂ حدیبیہ کے وقت قرار دے رہے ہیں جیسا کہ ہم ابھی تقابلی مطالعہ کے لئے تفسیری اقوال نقل کر کے اس کا ثبوت فراہم کر دینگے۔

(ب) اقتباس مذکورہ میں "اب مدینہ میں چھوٹی سی شہری ریاست بن جانے کے بعد" کا یہ دل کش فقرہ "خود ساختہ دار الاسلام" کے لئے ذہن سازی نہیں تو پھر اور کیا ہے؟ موصوف یوں بے ضرورت اپنی ذہنی ترجمانی کے لئے کیوں بے قرار ہیں؟ ان کی اس بے قراری کا سبب اپنی تحریک ہی کی

ذہن سازی ہے مگر افسوس کہ اپنے "خود ساختہ دار الاسلام" کو "الجہاد فی الاسلام" کا مجاہد مصنف یوں ہی چھوڑ چھاڑ کر چلا گیا اور منصورہ نام کی دوسری اسلامی ریاست بنا ڈالی۔

حیرت ہے کہ انھیں اپنی تفسیر نویسی کے دوران پہلی ہی بار جب آیت قتال نظر آئی تو انھیں ضرورت کیوں نہیں محسوس ہوئی کہ وہ جمہور مفسروں کی تفسیروں کو ذرا دیکھ لیں یا واقعاتِ تاریخ کی ترتیب ہی پر ذرا غور فرمالیں؟ وجہ یہی تھی کہ ان کے دل و دماغ میں تو صرف اپنی تحریک کی کامیابی کے لئے لوگوں کی ذہن سازی کی فکر تھی۔

گزشتہ صفحات میں موصوف کے اس ارشاد پر جو وہ دیباچۂ تفہیم میں سپردِ قلم کر چکے ہیں کہ "بہت سے ان تفسیری مباحث کو میں نے سرے سے ہاتھ ہی نہیں لگایا جو علم تفسیر میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں" ہم یہ تبصرہ کر چکے ہیں کہ موصوف نے اس موقع پر یہ بات قصداً ہی مبہم رکھی کہ انھوں نے کن تفسیری مباحث کو سرے سے ہاتھ ہی نہیں لگایا حالانکہ وہ علم تفسیر میں بڑی اہمیت رکھتے تھے موصوف اس ابہام کی آڑ میں بوقتِ ضرورت اپنے لئے فرار و گریز کی راہ کھلی رکھنا چاہتے ہیں کہ وہ ضروری مباحث کو نظر انداز کر دیں اور جہاں چاہیں غیر ضروری بحثوں کو ضروری قرار دے کر داخل تفسیر کر لیں، ہم نے وہیں مختصراً یہ بات بھی واضح کر دی تھی کہ ہمارے اندازہ کے مطابق موصوف نے آیات قرآنی کے شان نزول اور مسئلۂ نسخ فی القرآن کی بحث سے اکثر مقامات پر صرف نظر فرمایا ہے۔ شان نزول کے معاملہ میں مودودی صاحب کا طریقہ عام مفسرین سے بالکل مختلف اور علٰحدہ ہے موصوف کا طرز

عمل یہ ہے کہ قرآن مجید کی سورتوں اور آیتوں سے متعلق اس کے اصل اور منقول شان نزول کی جگہ ہر سورہ کے آغاز میں بطور دیباچہ اس سورہ کا ایک مستقل پس منظر تصنیف فرما دیتے ہیں جس میں کہیں کہیں اس کے مرکزی مضمون کی طرف بھی کچھ اشارہ ہو جاتا ہے اور اسی پس منظر کو وہ بعض دفعہ شانِ نزول کا نام بھی دیدیتے ہیں۔ باقی ہر سورہ یا اس کی مختلف آیات کی اصل شان نزول یا مختلف سورہ و ایات کے مابین ربط و تعلق کی نشاندہی وغیرہ (جو علم تفسیر میں نہایت درجہ اہم چیزیں ہیں) موصوف کے نزدیک ان کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ جس کی ایک بڑی وجہ شاید یہ بھی ہے کہ وہ قرآن مجید کی ہر سورہ کو تو ایک مستقل خطبہ و تقریر سمجھتے ہیں اس لئے ان کے زعم کے مطابق کسی سورہ کی متعدد و مختلف آیات کے شان نزول ہو بھی کیسے سکتے ہیں؟

ربط آیات کے سلسلہ میں یہ بات قابل غور تھی کہ آیات زیر بحث سے پہلے کی آیات میں حج سے متعلق بعض احکام بیان ہوئے تھے ان کے بعد یہ قتل و قتال کے احکام کیسے بیان ہونے لگے اور پھر چند آیات کے بعد ہی حج کے مسائل شروع ہو گئے؟ دوسرے مفسرین نے ان آیات کی تفسیر میں ربط آیات کے پہلو پر بھی روشنی ڈالی ہے اور ان آیات سے متعلق ان کی علٰحدہ شان نزول بھی بیان کی ہے۔

تقابلی مطالعہ

ناظرین کی سہولت کے لئے ہم تقابلی مطالعہ کے طور پر متعدد کتب تفسیر سے آیات زیر بحث کی اصل شان نزول اور ربط آیات کا بیان بھی یہاں نقل

کر رہے ہیں :-

اخرج الواحد من طريق الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس قال نزلت هٰذه الا يةفى صلح الحديبيةو ذالك ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لما صد عن البيت ثم صالحه المشركون علىٰ ان يرجع عامه ذالك فلما كان العام المقبل تجهزهوواصحابه لعمرة القضاء وخافواان لا تفى قريش بذالك وان يصدوهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكره اصحابه قتالهم فى شهر الحرام فانزل اللّٰه ذالك . (لباب النقول ص ۳٦)

یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت اللہ شریف کے طواف سے روک دیا گیا تھا اور مشرکین نے اس شرط پر صلح کی تھی کہ امسال تشریف لیجاکر اگلے سال آئیں چنانچہ اگلے سال آپ نے اور آپ کے اصحابؓ نے عمرۂ قضاء کی تیاری کی۔ حضرات صحابہؓ کو یہ خوف ہوا کہ قریش شاید بد عہدی کریں اور قتل وقتال پر آمادہ ہو کر پھر طواف سے روک دیں حضرات صحابہؓ کو اشہر حرام میں قتال گوارا نہ تھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

آیت زیر بحث کا یہ شان نزول لباب النقول کے علاوہ متعدد کتب تفاسیر میں منقول ہے چند کتب تفسیر کے نام بقید حوالہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو :-

تفسیر مظہری (ص ۲۱۲ ج ۱)۔ روح المعانی (ص ۷۳ ج ۲)۔ قرطبی (ص ۳۴۷ ج ۲)۔ تفسیر کبیر (ص ۱۴۵ ج ۲)۔ ابو المسعود بر حاشیہ تفسیر کبیر (ص ۴۳۵ جلد ۱)۔ معالم التنزیل بغوی بر ابن کثیر (ص ۴۳۳ ج ۱)۔ تفسیر قمی نیشاپوری بر حاشیہ طبری (ص ۲۰۳ ج ۲)۔

ان کے علاوہ مفسر ابن کثیر اور ابن جریر طبری نے اس آیت کی بجائے اگلی آیت الشھر الحرام باالشھر الحرام کے تحت یہی شان نزول نقل کی ہے ملاحظہ ہو۔ ابن کثیر (ص ۴۳۶ ج ۱) اور ابن جریر طبری (ص ۱۱۰ تا ۱۱۲ ج ۲)

اردو تفسیروں میں بھی عام طور پر آیت زیر بحث کا تعلق عمرۂ قضاء کے موقع پر حضرات صحابہؓ کے اسی خوف و اندیشہ اور تردد سے ہی بتایا گیا ہے، اردو تفسیروں کے بھی چند حوالے ملاحظہ ہوں :-

(۱) بیان القرآن میں حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں۔

ذیقعدہ ۶ھ میں حضور ﷺ ادائے عمرہ کے قصد سے مکہ معظّمہ تشریف لے چلے اس وقت تک مکہ معظّمہ مشرکین کے قبضہ و حکومت میں تھا ان لوگوں نے حضور ﷺ اور آپ کے ہمراہیوں کو مکہ کے اندر نہ جانے دیا اور عمرہ رہ گیا۔ آخر بڑی بڑی گفتگو کے بعد یہ معاہدہ قرار پایا کہ سال آئندہ تشریف لاکر عمرہ ادا فرماویں چنانچہ ذیقعدہ ۷ھ میں پھر اسی قصد سے تشریف لے چلے لیکن آپ کے ساتھی مسلمانوں کو یہ اندیشہ ہوا کہ شاید مشرکین اپنا معاہدہ پورا نہ کریں اور آمادۂ مقابلہ و مقاتلہ نہ ہو جائیں تو ایسی

حالت میں نہ سکوت مصلحت ہے اور اگر مقابلہ کیا جائے تو ذیقعدہ میں قتال لازم آتا ہے اور یہ مہینہ منجملہ ان چار مہینوں کے ہے جن کو اشہر حرم کہا جاتا ہے ان چار مہینوں میں اس وقت تک قتل قتال حرام و ممنوع تھا۔ یہ چار مہینے ذیقعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب تھے۔

غرض مسلمان اس تردد سے پریشان تھے حق تعالیٰ نے یہ آیتیں نازل فرمائیں کہ ان خاص معاہدہ کرنے والوں کے ساتھ بوجہ باہمی معاہدہ کے ان کو اپنی جانب سے ابتداءً قتال کرنے کی اجازت نہیں لیکن اگر وہ لوگ خود عہد شکنی کریں اور لڑنے کو آمادہ ہوں تو اس وقت کسی طرح کا اندیشہ دل میں مت لاؤ۔ (منقول از معارف القرآن صفحہ ۲۶۶ جلد ۱)

(۲) حضرت شیخ الہندؒ اپنے تفسیری حاشیہ میں فرماتے ہیں

ذیقعدہ ۶ھ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جماعت صحابہؓ کے ہمراہ عمرہ کے قصد سے مکہ کی زیارت کو تشریف لائے جب آپ مکہ کے نزدیک پہونچے تو مشرکین جمع ہو کر لڑنے کو تیار ہو گئے اور مسلمانوں کو روک دیا آخر کو اس پر صلح ہوئی کہ اب تو بدون زیارت واپس ہو جائیں اور اگلے برس آن کر عمرہ کریں اور تین روز اطمینان سے مکہ میں رہیں، جب دوسرے برس ذیقعدہ ۷ھ ہجری میں آپ نے مکہ کا قصد فرمایا تو اصحابؓ کو اندیشہ تھا کہ اہل مکہ اگر اب بھی وعدہ خلافی کر کے لڑنے بھڑنے کو تیار ہو گئے تو پھر ہم کیا کریں گے؟ لڑیں تو شہر حرام اور حرم مکہ میں کیونکر لڑیں اور نہ لڑیں تو عمرہ کیسے کریں

!اس پر حکم الٰہی آیا کہ اگر وہ اس مہینہ حرام میں خلاف عہد تم سے لڑیں تو تم بھی بے تامل ان سے لڑو۔ہاں تمہاری طرف سے ابتدا اور زیادتی نہ ہو نی چاہیئے ــــــ حج کے ذیل میں عمرہ حدیبیہ کی مناسبت سے (جس میں جنگ کا اندیشہ تھا) قتال کفار کا ذکر آیا اس لئے جہاد کے بعض احکام و آداب مناسبِ مقام مذکور فرمائے جاتے ہیں اس کے بعد پھر حج کے احکام بیان ہوں گے"(حاشیہ تفسیر صفحہ ۳۵)

(۳) تفسیر حقانی میں مفسر حقانیؒ فرماتے ہیں

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کبار کے ساتھ بارادۂ حج مدینہ سے کوچ کر کے مکہ کی طرف چلے اور اس کے پاس جب بہ مقام حدیبیہ آئے تو کفار قریش نے آپ کو روک دیا اور کئی روز تک آپ وہاں ٹھہرے رہے اور واپس آئے پھر اگلے سال تیاری کی اور صحابہؓ کو خوف ہوا کہ قریش بجنگ پیش آئیں گے اور ان مہینوں میں صحابہؓ جنگ کرنے کو نہایت مکروہ جانتے تھے اس کشمکش میں تھے کہ یہ آیت نازل ہوئی "جس میں خدا تعالیٰ نے ان سے جنگ کرنے کی رخصت دی اور بوقت ضرورت تلوار اٹھانے کی اجازت دی۔ (تفسیر حقانی پارہ ۲ صفحہ ۵۱)۔

ناظرین غور فرمالیں

ان تفسیری تفصیلات کی روشنی میں یہ چند حقیقتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں :-

(الف) یہ کہ یہ آیت زیر بحث واقعہ صلح حدیبیہ کے بعد عمرۂ قضاء کے موقع پر ۷ھ میں نازل ہوئی ہے۔

(ب) یہ کہ یہ آیت اس وقت کے مخصوص حالات میں مسلمانوں کو صرف ان لوگوں سے قتل و قتال کی رخصت و اجازت دینے کے لئے نازل ہوئی تھی جو عہد شکن اور مسلح ہو کر مسلمانوں سے مزاحم اور ادائے حج و عمرہ میں مانع ہوں، یعنی یہ آیت علی العموم کفار و مشرکین سے جہاد و قتال کا حکم عام دینے کے لئے نازل نہیں ہوئی ہے (جیسا کہ علامہ اپنے ناظرین کو باور کرانا چاہتے ہیں)

چنانچہ امام بغوی اپنی تفسیر معالم التنزیل میں ''فی سبیل اللہ'' کی تفسیر ہی اس مخصوص حالت کے پیش نظر ''محرمین'' سے کر رہے ہیں یعنی ان کے نزدیک اس موقع پر فی سبیل اللہ سے مسلمانوں کا حالت احرام میں ہونا ہی مراد ہے۔ لیکن علامہ کے دل و دماغ پر ان کی اپنی تحریک ایسی چھائی ہوئی ہے کہ وہ اپنے ناظرین کی ذہن سازی کے پیش نظر صلح حدیبیہ ہی کے زمانے میں مدینہ کو چھوٹی سی شہری ریاست (اسلامی ریاست) بھی قرار دیئے دے رہے ہیں اور مخصوص حالات میں دی جانے والی خصوصی اجازت قتال کو عام جہاد و قتال کا حکم باور کراتے ہوئے تاریخ اسلام میں برپا ہونے والی ساری لڑائیوں کو اسی آیت کی تعمیل و امتثال کا نتیجہ بھی ثابت کئے دے رہے ہیں اور پھر کس صفائی سے حج و عمرہ کے ارادے سے ہونے والے اس سفر کو ''دعوت اصلاح'' کا خوش آیند عنوان دیکر ناظرین کو اپنی نام نہاد تحریک اقامت دین کی طرف متوجہ کرنا بھی نہیں بھولتے۔

ذہن سازی کے ساتھ ساتھ تاریخ سازی کا بھی شوق

علامہ کے زیر تبصرہ حاشیہ میں ان کا یہ انکشاف بھی قابل توجہ ہے کہ ''اس کے بعد ہی جنگ بدر پیش آئی اور لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا'' علامہ کے اس ارشاد کا مطلب تو یہ ہوا کہ صلح حدیبیہ اور عمرۂ قضاء کے واقعہ کے بعد جنگ بدر پیش آئی حالانکہ جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں صلح حدیبیہ ۶ھ میں ہوئی اور عمرۂ قضاء کے موقع پر نزول آیت ۷ھ میں ہوا جب کہ جنگ بدر اس سے چار پانچ سال پہلے ہی ۲ھ میں ہو چکی تھی۔ لیکن جمہور مفسرین کی تصریحات سے ہٹ کر علامہ نے یہ زبردست جسارت بھی کر ڈالی کہ وہ اپنے ناظرین کی ذہن سازی کے ساتھ ساتھ اسلام کی نئی تاریخ سازی کا کارنامہ بھی انجام دیں۔ کہنا پڑتا ہے کہ ایسی تاریخ سازی اور یہ شانِ تحقیق ہر محقق کو کہاں میسر ہو سکتی ہے ؎ یہ رتبۂ بلند ملا جس کو مل گیا

اور اگر مزید غور فرمایا جائے تو

علامہ کے مندرجہ بالا فقرے دعوت اسلام کی صحیح تصویر کشی کے لئے نہ صرف یہ کہ ناکافی ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ موصوف کی یہ تعبیر مخالفین اسلام کے اس الزام واعتراض کو دور کرنے میں بھی ناکام رہے گی کہ دعوت اسلام کی ابتدائی جنگوں میں پیش قدمی اہل اسلام کی طرف سے نہیں ہوئی تھی کیوں کہ موصوف کے بیان کردہ پس منظر میں تو ان کے ان فقروں سے تو یہی تاثر ہوتا ہے کہ دعوت اسلام کی تاریخ میں ''جنگ بدر'' سے ''جنگ تبوک'' تک جتنی بھی جنگیں لڑی گئیں ان سب کے برپا ہونے کا سبب شاید صرف اس

آیت قتال کی تعمیل وامتثال ہی تھا؟ آخر دیکھئے تو سہی موصوف کے یہ فقرے کہ "اس کے بعد ہی جنگ بدر پیش آئی اور لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا"۔ کیا تاثر دے رہا ہے؟

تفسیرِ ماجدی بھی دیکھ لیں

آیت زیر بحث کے تحت فرماتے ہیں ۔ قتال کا یہ حکم ان مظلوم مسلمانوں کو مل رہا ہے جو دو چار مہینہ نہیں پورے تیرہ برس مکہ میں ہر طرح کے شدائد اور شدائد کیسے یہ کہئے شقاوت، سفاکی، بہیمیت، پر صبر کر کے امتحان میں پورے اتر چکے تھے اور اب وطن سے بے وطن ہو کر گھر بار چھوڑنے پر بھی مدینہ میں چین سے نہیں بیٹھنے پاتے تھے (ناظرین بھولیں نہیں کہ علامہ نے اسی بے وطنی اور بے چینی کے دور میں مدینہ کو ایک چھوٹی سی شہری ریاست بھی قرار دیا ہے) اللہ تربت ٹھنڈی رکھے لارڈ ہیڈلے انگریز کی نو مسلم ہو کے بات پتہ کی کہہ گئے کہ اسلامی غزوات کے تین ابتدائی جغرافی محلِ وقوع کو دیکھ کر خود فیصلہ کر لو کہ لڑائی کی ابتدا کس نے کی؟ اور چڑھائی کون کس پر کر کے گیا تھا؟ حملہ اور جارحانہ اقدام کون کر رہا تھا اور حفاظتِ خود اختیاری اور مدافعت میں کون لڑ رہا تھا؟ مکہ کے جنگ جو اہل فساد یا مدینہ کے صابر و شاکر مومنین؟ (تین ابتدائی غزوات کے محل وقوع دیکھئے) (۱) "جنگ بدر" بدر میں ہوئی، مدینہ سے کل تین میل کے فاصلہ پر (۲) "جنگ احد" احد تو مدینہ سے کل بارہ ہی میل ہے (۳) "جنگ احزاب" اس میں تو محاصرہ خود مدینہ ہی کا ہوا۔ غرض ہر دفعہ قریش مکہ یا ان کے حلیف و مددگار ہی چڑھ چڑھ کر آئے۔ "الذین

یقاتلونکم" خود یہ لفظ کیا بتا رہے ہیں ؟ دو باتیں بالکل صاف ہوئی جاتی ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ جنگ کی ابتدا کرنے والے مسلمان نہ تھے ابتدا دوسرا ہی فریق کر رہا تھا (۲) دوسرا یہ کہ قتال کا حکم انہی افراد کے مقابلے میں ہے جو واقعی لڑ رہے ہوں" (تفسیر ماجدی جلد ا صفحہ ۷۴)

حاشیہ ۲۰۲ ملاحظہ ہو

صفحہ ۱۵۱ پر فرماتے ہیں : یہاں "فتنہ" کا لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے جس میں انگریزی کا لفظ Persecution استعمال ہوتا ہے، یعنی کسی گروہ یا شخص کو محض اس بنا پر ظلم وستم کا نشانہ بنانا کہ اس نے رائج الوقت خیالات و نظریات کی جگہ کچھ دوسرے خیالات و نظریات کو حق پا کر قبول کر لیا ہے اور وہ تبلیغ و تنقید کے ذریعہ سے سوسائٹی کے موجود الوقت نظام میں اصلاح کی کوشش کرتا ہے۔ آیت کا منشاء یہ ہے کہ بلا شبہہ انسانی خون بہانا بہت برا فعل ہے لیکن جب کوئی گروہ زبر دستی اپنا فکری استبداد دوسروں پر مسلط کرے اور لوگوں کو قبول حق سے بجبر روکے اور اصلاح و تغیر کی جائز و معقول کوششوں کا مقابلہ دلائل سے کرنے کے بجائے حیوانی طاقت سے کرنے لگے تو وہ قتل کی بہ نسبت زیادہ سخت برائی کا ارتکاب کرتا ہے اور ایسے گروہ کو بزور شمشیر ہٹا دینا بالکل جائز ہے (جلد ا صفحہ ۱۵۱)

اس اقتباس کو بار بار پڑھ جایئے آپ کو اس کے بین السطور صاف نظر آئے گا کہ علامہ امنے ناظرین کو اپنی تحریک کے لئے آمادہ و تیار کر رہے ہیں کہیں سے بھی آپ کو اس آیت کے اصل پس منظر اور شان نزول کی طرف زرا

سا بھی اشارہ نہ ملے گا بلکہ حد تو یہاں تک ہو گئی ہے کہ موصوف نے اس پورے تفسیری حاشیہ میں بھول کر بھی کہیں دین و مذہب اور ایمان و خدا پرستی وغیرہ جیسے دقیانوسی الفاظ کا استعمال تک گوارا نہیں فرمایا۔ بلکہ بار بار "خیالات و نظریات"، "سوسائٹی کے موجودہ نظام" اور "فکری استبدا" جیسے بے روحِ ایمان الفاظ استعمال کیے ہیں۔ موصوف کے اس حاشیہ کا قاری اپنے تحت الشعور میں بھی یہ حقیقت دریافت نہ کر سکے گا کہ یہ تفسیری حاشیۂ قرآنی اہل ایمان و اہل کفر کی آویزش و کشمکش اور نور نار کی ستیزہ کاری و معرکہ آرائی سے بھی کوئی علاقہ و تعلق رکھتا ہے۔

شاید علامہ کے ایسے ہی حاشیوں کو دیکھ کر دریابادی صاحب کو (اپنے تفسیری دیباچہ میں تفہیم القرآن کے بارے میں) یہ لکھنا پڑا کہ "یہ تفسیر جسے تفسیر کہنا مشکل ہی ہے"۔

محترم جناب وحید الدین خانصاحب نے مودودی صاحب کی فکر و تعبیر کا تجزیہ و تنقید کرتے ہوئے یہ بات درست ہی لکھی ہے کہ "میرا احساس ہے کہ مولانا مودودی کی غلطی کو صحیح طور پر گرفت کرنے کے لئے صرف دین کا روایتی علم کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ بعض نئی چیزوں سے واقفیت بھی ضروری ہے خاص طور پر مارکسزم اور جدید نفسیات، اول الذکر کی اہمیت غلطی کی نوعیت جاننے کے لئے ہے اور ثانی الذکر کی اہمیت غلطی کا درجہ متعین کرنے کے لئے۔ مارکسزم سے واقفیت یہ بتائے گی کہ ایک جزوی حقیقت جب کلی فلسفہ کی شکل اختیار کرتی ہے اور دعوتی مسئلہ اپنی حد سے آگے بڑھ کر تعبیر کا مسئلہ بن جاتا ہے تو اس وقت کیا صورت حال پیدا ہوتی ہے اور جدید نفسیات

سے واقفیت یہ سمجھنے میں مدد دے گی کہ کس طرح بہت سے واقعات آدمی کے تحت الشعور میں پرورش پاتے اور اس طرح واقعہ بن جاتے ہیں کہ آدمی کو خود بھی شعوری طور پر ان کی خبر نہیں ہوتی" (دین کی سیاسی تعبیر صفحہ ۶۲)

ایک نظر دوسری تفسیروں پر بھی

اب ہم چاہتے ہیں کہ دوسری تفسیروں کے بھی اقتباسات یہاں پیش کر دیں کہ ہمارے ناظرین پوری بصیرت کے ساتھ ہمارے تبصرہ سے اتفاق رائے فرما سکیں، چند اقتباسات ملاحظہ ہوں :-

(۱) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں

(ترجمہ آیت) "اور دین سے بچلانا مار ڈالنے سے بھی زیادہ سخت ہے" (تفسیری حاشیہ) یعنی دین سے پھر جانا یا دوسرے کو پھرانا مہینۂ حرام کے اندر مار ڈالنے سے بہت بڑا گناہ ہے، مطلب یہ ہے کہ حرم مکہ میں کفار کا شرک کرنا اور کرانا زیادہ قبیح ہے، حرم مکہ میں مقاتلہ کرنے سے تو اب مسلمانوں تم کچھ اندیشہ نہ کرو اور جواب ترکی بہ ترکی دو" (قرآن مجید ترجمہ شیخ الہند صفحہ ۳۷)

حکیم الامۃؒ فرماتے ہیں

(آیت کی تفسیر فرماتے ہوئے) اور جس حالت میں وہ خود عہد شکنی کریں تو اس وقت دل کھول کر خواہ ان کو قتل کرو جہاں ان کو پاؤ اور خواہ ان کو مکہ سے نکال باہر کرو جہاں سے انھوں نے تم کو تنگ کر کے اور ایذا پہونچا کر نکلنے پر مجبور کیا ہے اور تمہارے اس قتل و اخراج کے بعد بھی عقلاً الزام انھیں

پر رہے گا کیوں کہ عہد شکنی جو ان سے واقع ہو گی بڑی شرارت کی بات ہے اور ایسی شرارت ضرر میں قتل واخراج سے بھی سخت تر ہے کیونکہ اس قتل واخراج کی نوبت اس شرارت ہی کی بدولت پہونچتی ہے۔(خلاصہ تفسیر از معارف القرآن) جلد ۱ صفحہ ۴۶۶)

مفسر حقانیؒ فرماتے ہیں

"اور جب تم میں اور ان میں کوئی عہد قائم نہ ہو تو جہاں پاؤ ان کو قتل کر ڈالو اور جس طرح انھوں نے تم کو مکہ سے نکال دیا ہے تم بھی ان کو وہاں سے نکال دو اور یہ خیال نہ کرو کہ مقام مقدس میں ان کو قتل کیا اور وہاں سے نکالا کیونکہ وہ وہاں فتنہ اور فساد کرتے ہیں اور فتنہ تو قتل سے بھی بڑھ کر ہے جس کا نتیجہ خرابی بلاد اور پریشانی عباد ہے ــــــــــ فتنہ کے لغوی معنی امتحان اور آزمائش کے ہیں مگر اس جگہ مراد ابن عباسؓ کے نزدیک کفر وشرک ہے کیونکہ اس سے زمین پر فساد اور خرابی پھیلتی ہے جس سے ظلم اور باہمی قتال وجدال پیدا ہوتا ہے جو موضع آزمائش ہے اور دیگر علماء فرماتے ہیں کہ اس سے مراد فساد اور ظلم وغیرہ قبائح ہیں اور شرک وکفر بھی اس میں شامل ہے (تفسیر حقانی جلد ۲ صفحہ ۵۲)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں

آیت مذکورہ کے الفاظ نے اجازت دیدی کہ اگر وہ قتال کرنے لگیں تو تمہیں بھی اجازت ہے کہ جہاں پاؤ ان کو قتل کرو اور اگر قدرت میں ہو تو

جس طرح انھوں نے مسلمانوں کو مکہ سے نکال دیا ہے تم بھی ان کو مکہ سے نکال دو اور ـــــ پوری مکی زندگی میں جو مسلمانوں کو کفار کے مقاتلہ سے روکا ہوا تھا اور ہمیشہ عفو درگزر کی تلقین ہوتی رہی تھی اس لئے صحابہ کرامؓ کو اس آیت کے نازل ہونے سے یہی خیال تھا کہ کسی کافر کو قتل کرنا برا اور ممنوع ہے اس خیال کے ازالہ کے لئے فرمایا "وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ "یعنی یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ کسی کو قتل کرنا سخت برا کام ہے مگر کفار مکہ کا اپنے کفر و شرک پر جمے رہنا اور مسلمانوں کو ادائے عبادت حج و عمرہ سے روکنا اس سے زیادہ سخت وشدید ہے اس سے بچنے کے لئے ان کو قتل کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے ، آیت میں لفظ فتنہ سے کفر و شرک کرنا اور مسلمانوں کو ادائے عبادت سے روکنا ہی مراد ہے" (جصاص و قرطبیؒ وغیرہ) معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۷۰)

سر دست اردو تفسیروں کے یہ چار اقتباسات پیش کئے گئے ہیں امید کہ ہمارے ناظرین کو اس تقابلی مطالعہ سے یہ بات اچھی طرح روشن ہو گئی ہو گی کہ علامہ کی تفہیم میں تفہیم قرآنی کا عنصر کتنا ہے اور مارکسزم کے انداز پر اپنی تحریک کے لئے ذہن سازی کی فکر اور دھن کتنی ہے ؟

ہمارے پیش کردہ تقابلی مطالعہ سے ناظرین کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان سب حضرات نے آیت میں آئے ہوئے لفظ فتنہ کی تشریح و توضیح فتنہ و فساد ظلم و زیادتی اور کفر و شرک ہی سے کی ہے فتنہ کا مفہوم سمجھانے کے لئے انھیں اردو زبان کے مستعمل الفاظ ہی کافی ہو گئے لیکن اس کے بر خلاف علامہ کو اسی "فتنہ" کی حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے اردو زبان کا ذخیرۂ الفاظ کافی نہ ہو سکا تو انھیں انگریزی لفظ پرسی کیوشن (Persecution) کا سہارا

لینا پڑا۔ بلکہ شاید یہ انگریزی لفظ بھی کافی نہ ہوا تو اپنے مافی الضمیر کی تفہیم اور منصوبہ بند تفسیر کے لئے انھیں وہ تعبیرات اختیار کرنی پڑیں جنھیں پڑھنے کے بعد قاری کا ذہن زمانۂ نزول قرآن کی کشمکش حق وباطل اور معرکۂ نور نار کی طرف تو شاید ہی منتقل ہو سکے ہاں یہ عین ممکن ہے کہ "رائج الوقت خیالات و نظریات" "سوسائٹی کے موجود الوقت نظام" اور "فکری استبداد" جیسی ماڈرن تعبیرات پڑھ کر قاری کو "مارکسزم" اور "سوشلزم" وغیرہ رائج الوقت تحریکات کی باہمی آویزشوں کا سمجھنا آسان ہو جائے گا۔ اور شاید علامہ چاہتے بھی یہی ہیں کہ وہ اپنے مافی الضمیر اور اپنی منصوبہ بند تحریک کو تفہیم کے مقدس عنوان سے اپنے ناظرین تک پہونچا دیں۔

حاشیہ ۲۰۴ بھی نظر میں رہے

اس سلسلۂ تفسیر میں حاشیہ ۲۰۴ کے تحت فرماتے ہیں :-

یہاں فتنہ کا لفظ اوپر کے معنی سے ذرا مختلف معنی میں استعمال ہوا ہے۔ سیاق وسباق سے صاف ظاہر ہے کہ اس مقام پر فتنہ سے مراد وہ حالت ہے جس میں دین اللہ کے بجائے کسی اور کے لئے ہو اور لڑائی کا مقصد یہ ہے کہ فتنہ ختم ہو جائے اور دین صرف اللہ کے لئے ہو۔ پھر جب ہم لفظ دین کی تحقیق کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ عربی زبان میں دین کے معنی اطاعت کے ہیں اور اصطلاحاً اس سے مراد وہ نظام زندگی ہے جو کسی کو بالاتر مان کر اس کے احکام و قوانین کی پیروی میں اختیار کیا جائے۔ پس دین کی اس تشریح سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے

کہ سوسائٹی کی وہ حالت جس میں بندوں پر بندوں کی خدائی اور فرماں روائی قائم ہو اور جس میں اللہ کے قانون کے مطابق زندگی بسر کرنا ممکن نہ رہے فتنہ کی حالت ہے اور اسلامی جنگ کا مطمح نظر یہ ہے کہ اس فتنہ کی جگہ ایسی حالت قائم ہو جس میں بندے صرف قانون الٰہی کے مطیع بن کر رہیں''۔ (تفہیم جلد ۱ صفحہ ۱۵۱)

تجزیہ و تبصرہ

مندرجہ بالا اقتباس پر تبصرہ کے ساتھ ساتھ تجزیہ بھی ضروری ہے کیوں کہ علامہ نے اس جگہ کچھ صحافتی فن کاریاں بھی برتی ہیں جن پر اپنے اسلوب نگارش کا حسین پردہ ڈال دیا ہے اس لئے پہلی ضرورت تو یہی ہے کہ موصوف کی اس فنکاری کو بے نقاب کر دیا جائے۔

موصوف نے زیر تبصرہ حاشیہ میں آیت متعلقہ کے دو لفظوں (''فتنہ'' اور ''دین'') کی تشریح ضروری سمجھی ہے۔

(۱) پہلے لفظ فتنہ پر روشنی ڈالتے ہوئے ان کا یہ ارشاد کہ ''یہاں فتنہ کا لفظ اوپر کے معنی سے ذرا مختلف معنی میں استعمال ہوا ہے''۔ صرف ایک دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل بیان کرنے کی ضرورت انھوں نے مطلق نہیں سمجھی ہے بلکہ نہایت صفائی اور ہوشیاری سے اپنا بار استدلال ''سیاق و سباق'' کے سر ڈالتے ہوئے آگے بڑھ گئے ہیں۔

ناظرین کرام اگر غور فرمائیں گے تو انھیں یہ سمجھنے میں ہرگز کوئی دقت و دشواری نہ ہوگی کہ یہ آیت زیر بحث میں ہر دو جگہ آیا ہوا لفظ ''فتنہ'' ایک ہی

شانِ نزول اور ایک ہی سیاق و سباق سے تعلق رکھتا ہے جس کا تقاضہ بظاہر یہی متعین ہوتا ہے کہ لفظ فتنہ جس معنی میں اوپر کی آیت میں استعمال ہوا ہے اس آیت میں بھی اس کے وہی معنی مراد لئے جائیں۔ کسی دلیل قوی یا قرینۂ واضحہ کے بغیر یہ صورت انتشارِ ذہنی کا سبب ہوگی کہ ایک ہی سلسلۂ کلام میں ایک لفظ کا مفہوم ایک بار کچھ لیا جائے اور دوسری بار دوسرا مفہوم مراد لیا جائے اس لئے تاوقتیکہ کوئی قابل قبول دلیل اور قرینۂ قویہ علامہ بیان نہ فرمائیں، جمہور مفسرین کی تفسیرات کے مقابلہ میں یہ دعوائے بے دلیل مقبول نہ ہوسکے گا۔

پہلی آیت کے تحت لفظ فتنہ سے متعلق حاشیہ پر تبصرہ کرتے ہوئے ہم نے اور تفسیروں کے چند حوالے نقل کئے ہیں اب یہاں مناسب ہوگا کہ عربی تفسیروں کے بھی کچھ حوالے ہم پیش کردیں۔ چند حوالے ملاحظہ ہوں :-

(۱) تنویر المقباس میں : حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے دونوں ہی مقامات پر فتنہ کی تفسیر ''شرک'' سے کی گئی ہے۔ (تنویر المقباس مصری صفحہ ۲۱)

(۲) تفسیر طبری میں (جلد ۲ صفحہ ۱۰۸ تا صفحہ ۱۰۹) پر متعدد روایات نقل کی گئی ہیں جن میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور ان کے مشہور تلامذہ حضرات مجاہد، ضحاک، قتادہ، ربیع رحمہم اللہ سے دونوں ہی آیات میں فتنہ کی تفسیر ''شرک'' سے کی گئی ہے اور ابن زید کی روایت میں شرک کی بجائے ''کفر'' کی تفسیر منقول ہے (طبری جلد ۲ صفحہ ۱۰۹)

(۳) دور متوسطین کے مفسرین میں : امام بغوی، اور حافظ ابن کثیرؒ، امام رازی، اور ابوالسعود، مفسر قرطبیؒ، علامہ نظام الدین قمی وغیرہ نے

بھی اپنی تفسیروں میں "فتنہ" کی تفسیر ماثور یہی شرک وکفر اور فسادِ عقیدہ ہی نقل کی ہے ۔(ملاحظہ ہو معالم التنزیل جلد ا صفحہ ۴۳۵، ابن کثیر جلد ا صفحہ ۴۳۴، تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۲۴۷، ابو السعود بر تفسیر کبیر جلد ا صفحہ ۷۷۴، قرطبیؒ جلد ۲ صفحہ ۳۵۴، تفسیر قمی بر حاشیہ طبری جلد ۲ صفحہ ۲۰۴)

(۴) متاخرین میں : علامہ آلوسیؒ نے اپنی مشہور تفسیر روح المعانی (جلد ۲ صفحہ ۷۵) میں اور قاضی ثناء اللہ صاحبؒ نے اپنی تفسیر مظہری میں (جلد ا صفحہ ۲۱۳) میں دونوں ہی آیات کے تحت "فتنہ" کی تفسیر شرک اور فسادِ عقیدہ ہی سے کی ہے۔

الغرض اردو تفسیروں کے علاوہ عربی تفسیروں میں بھی لفظ فتنہ کی تفسیر ماثور تو بالعموم شرک وکفر اور فساد عقیدہ ہی سے کی گئی ہے، پھر ان مفسرین میں بعض نے تو تفسیر ماثور ہی کے نقل پر اکتفا کی ہے اور بعض حضرات نے تفسیر ماثور کے علاوہ کچھ دوسری تاویلیں بھی کیں ہیں لیکن یہ تاویلیں بھی زیادہ تر پہلی ہی آیت کے تحت ذکر کی گئی ہیں دوسری آیت میں تو بالعموم لفظ فتنہ کا مفہوم و مطلب شرک وکفر ہی متعین کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دریابادی صاحب نے دوسری آیت کے تحت یہاں تک لکھ دیا کہ :-

"یعنی حدود حرم ــــ اور حدود عرب کے اندر شرک وکفر باقی نہ رہنے پائے۔ فتنہ سے یہاں کفر وشرک مراد ہونے پر کہنا چاہئے محققین امت کا اجماع ہے" (حاشیہ ماجدی جلد ا صفحہ ۷۵)

(۲) دوسرا لفظ "دین" ہے جو سورۂ بقر کی تفسیر کے دوران پہلی بار یہاں آیا ہے اس لئے علامہ نے اسی موقع پر یہ ضروری سمجھا کہ وہ اپنے

منصوبہ و نظریہ کے تحت دین کی تشریح و توضیح فرما کر اپنے ناظرین کی ذہن
سازی کا اہم فریضہ بھی انجام دے ڈالیں موصوف کی جس صحافتی فنکاری کی
نشاندہی اور نقاب کشائی ہم اوپر فتنہ کی بحث میں کر آئے ہیں اس فنکاری کا
اعادہ موصوف نے یہاں بھی فرمایا ہے۔

چنانچہ وہ یہاں بھی پہلے مرحلہ میں تو یہ فرماتے ہیں کہ "عربی زبان
میں دین کے معنی اطاعت کے ہیں" اور اس کے بعد ہی دوسرے مرحلہ پر یہ
دعویٰ فرما دیتے ہیں کہ "اور اصطلاحاً اس سے مراد وہ نظام زندگی ہے جو کسی کو
بالاتر مان کر اس کے احکام و قوانین کی پیروی میں اختیار کیا جائے" ---- ظاہر
ہے کہ موصوف نے اس دعویٰ کا دوسرا مرحلہ کسی دلیل کے بغیر ہی طے فرمایا
ہے مگر کمال صحافت یہ ہے کہ وہ اس بظاہر بے دلیل دعویٰ ہی کو اس درجہ قوی
اور مستحکم تصور فرما رہے ہیں کہ اس کی بنیاد پر یہ واضح نتیجہ نکالنے میں بھی انھیں
کوئی تامل نہیں ہے تیسرے مرحلہ پر یوں ارشاد فرماتے ہیں کہ:

---"پس دین کی اس تشریح سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے
کہ سوسائٹی کہ وہ حالت جس میں بندوں پر بندوں کی خدائی و فرمانروائی
قائم ہو اور جس میں اللہ کے قانون کے مطابق زندگی بسر کرنا ممکن نہ رہے فتنہ
کی حالت ہے"۔

مرحلہ وار موصوف کے یہ دونوں دعوے اور نتیجے محتاج ثبوت ہیں
کیونکہ علامہ بذات خود اپنی مشہور تصنیف "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں"
میں بڑی تفصیل کے ساتھ نہایت ہی پیچ در پیچ انداز میں لفظ دین کی تحقیق سپردِ
قلم فرما چکے ہیں۔ اس تحقیق کے دوران علامہ کی ذہنی پریشانی اور فکری الجھن کا

اندازہ ان کی مرحلہ وار تحقیقی نگارشات سے لگایا جاسکتا ہے۔صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لفظ دین کی تشریح کرتے ہوئے اپنا اصل منصوبہ یکبارگی پیش کرنا نہیں چاہتے بلکہ تدریج اور مرحلہ وار ہی اپنی بات قاری کے ذہن میں اتارنا قرینِ مصلحت سمجھتے ہیں۔اختصار کے ساتھ چند ضروری اقتباسات ملاحظہ ہوں :-

(الف) کلام عرب میں لفظ دین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے (۱) غلبہ واقتدار۔دوسرے کو اطاعت پر مجبور کرنا (۲) اطاعت و بندگی کسی کے غلبہ اور قہر سے دب کے اس کے مقابلہ میں اطاعت قبول کرلینا (۳) شریعت، قانون، طریقہ، کیش و ملت (۴) جزاء عمل، بدلہ، مکافات، فیصلہ، محاسبہ (ہر معنی کی مثالیں بھی دی گئیں ہیں ملاحظہ ہو،" قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" (صفحہ ۸۵ تا ۸۷)

(باء) قرآن میں دین کا استعمال کی سرخی کے تحت فرماتے ہیں :-

ان تفصیلات سے یہ بات ظاہر ہوجاتی ہے کہ لفظ دین کی بنیاد میں چار تصورات ہیں یا با الفاظ دیگر یہ لفظ عربی ذہن میں چار بنیادی تصورات کی ترجمانی کرتا ہے۔(۱) غلبہ و تسلط کسی ذی اقتدار کی طرف سے (۲) اطاعت، بندگی صاحب اقتدار کے آگے جھک جانے والے کی طرف سے (۳) قاعدہ وضابطہ اور طریقہ جس کی پابندی کی جائے۔(۴) محاسبہ اور فیصلہ، جزا وسزا" (صفحہ ۸۷)

(ج) انہی تصورات (اربعہ) میں سے کبھی ایک کے لئے اور کبھی دوسرے کے لئے (یعنی بیک وقت ایک ہی معنی میں واہ) اہل عرب مختلف طور

پر اس لفظ کو استعمال کرتے تھے مگر چونکہ ان چار امور کے متعلق عرب کے تصورات پوری طرح صاف نہ تھے اور کچھ بہت بلند بھی نہ تھے اس لئے اس لفظ کے استعمال میں ابہام پایا جاتا تھا اور یہ باقاعدہ کسی نظام فکر کا اصطلاحی لفظ نہ بن سکا۔ قرآن آیا تو اس نے اس لفظ کو اپنے منشاء کے لئے مناسب پا کر بالکل واضح اور متعین مفہومات کے لئے استعمال کیا اور اس کو اپنی مخصوص اصطلاح بنا لیا قرآنی زبان میں لفظ دین ایک پورے نظام کی نمائندگی کرتا ہے جس کی ترتیب چار اجزاء سے ہوتی ہے (۱) حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ (۲) حاکمیت کے مقابلہ میں تسلیم واطاعت (۳) وہ نظام فکر و عمل جو اس حاکمیت کے زیر اثر بنے (۴) مکافات جو اقتدار اعلیٰ کی طرف سے اس نظام کی وفاداری واطاعت یا سرکشی وبغاوت کے صلہ میں دی جائے''

(د) قرآن کبھی لفظ دین کا اطلاق معنی اول و دوم پر کرتا ہے کبھی معنی سوم پر کبھی معنی چہارم پر اور کہیں اَلدِّیْنْ بول کر یہ پورا نظام اپنے چاروں اجزاء سمیت مراد لیتا ہے''۔ (چار بنیادی اصطلاحیں صفحہ ۸۸)

خطا ایں جاست

ان اقتباسات کو بغور دیکھنے سے صاف پتہ چلتا ہے کہ جیسے علامہ بھی خود کسی متعین فیصلہ اور نتیجہ پر نہیں پہونچ پا رہے ہیں ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آ رہی ہے کہ وہ لفظ دین سے متعلق اپنی مزعومہ تحقیق کو کس طرح ناظرین کے ذہن نشین کریں کہ ان کا منصوبہ بھی پورا ہو جائے اور کسی ''قدامت پسند'' کو محل

اعتراض بھی نہ مل سکے اسی لئے پہلے تو وہ اس کے چار معنی علٰحدہ علٰحدہ تسلیم کرتے ہیں اور بیان فرماتے ہیں پھر کچھ ترقی کر کے ان چار مختلف معانی کو چار تصورات سے تعبیر کر دیتے ہیں اور پھر ایک مرحلہ اور طے کر کے ان چار تصورات کو ایک جامع معنی کے چار اجزاء ترکیبی قرار دے دیتے ہیں۔

قابلِ غور نکتہ یہ ہے

قابل غور نکتہ یہ ہے کہ لفظ دین کے وہ چار معنی جو علامہ نے (شق الف میں) بیان فرمائے ہیں ظاہر ہے کہ وہ معنی ایک دوسرے سے مختلف بلکہ بعض تو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں، جس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ نکلتا ہے کہ لفظ دین ان چار معنی کے لئے مشترک ہے اور مشہور قاعدہ کے مطابق کسی لفظ مشترک میں عموم نہیں ہوتا اس لئے علامہ کا یہ ارشاد کہ "قرآنی زبان میں لفظ دین ایک پورے نظام کی نمائندگی کرتا ہے جس کی ترکیب چار اجزا سے ہوتی ہے (اور اجزاء ترکیبی وہی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے ہیں) یہ ان کی ذاتی اپج اور طبعزاد تحقیق ہے جس کی تائید مستند تفسیروں سے وہ پیش نہیں کر سکے ہیں۔ "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" میں ان کا یہ دعویٰ بھی کہ :

> "اس مضمون میں مَیں کوشش کروں گا کہ ان چاروں اصطلاحوں کا مکمل مفہوم واضح کر دوں، اور کوئی ایسی بات بیان نہ کروں جس کا ثبوت لغت اور قرآن سے نہ ملتا ہو" (صفحہ ۹)

صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے موصوف نے اپنی اس معرکۃ الآرا کتاب

میں اصطلاحات اربعہ کی تشریح و توضیح سے متعلق متعدد آیات قرآنی تو ضرور نقل کی ہیں لیکن اپنے مدعا کی تائید و ثبوت میں کسی مستند تفسیر کے حوالہ کی ضرورت مطلق نہیں سمجھی ہے۔ایسی صورت میں موصوف کا یہ ارشاد----کہ "میری رائے کم از کم ان لوگوں کے لئے تو اطمینان کا موجب نہیں ہو سکتی جو مجھ سے اختلاف رائے رکھتے ہوں" (صفحہ ۹)----راقم السطور جیسے نیاز مند کے لئے موجب تقویت اور بڑا سہارا ہے، موصوف کے اس ارشاد کے پیش نظر ان کی ذاتی رائے پر اپنی بے اطمینانی ظاہر کرتے ہوئے مستند تفسیروں سے حوالہ طلب کرنا امید کے مطابق یقیناً گستاخی نہ سمجھا جائے گا۔

"دین" اور "الدّین" کا فرق

لفظ "دین" کی تحقیق میں مرحلہ وار علامہ کی جدوجہد کی پوری سرگزشت اوپر نقل ہو چکی ہے، اپنا اندازہ کچھ یہ ہوتا ہے کہ موصوف نے شاید غور ہی نہیں فرمایا ورنہ وہ اپنا مدعا اس طرح بھی واضح فرما سکتے تھے کہ عربی قاعدہ کے مطابق مجرد "دین" اور معرف باللام "الدین" میں بھی معرفہ اور نکرہ کا فرق ہے، ایسی صورت میں یہی لفظ دین اگر مجرد ہونے کی حالت میں، مطلق ضابطہ و قاعدہ اور طریقہ کے لئے بولا گیا ہے تو اس کے معرف باللام اور معرفہ ہونے کی حالت میں اس کی دوسری شکل "الدین" سے دین اسلام کے مخصوص ضابطے اور قاعدے بھی مراد لئے جا سکتے ہیں۔اس طرح بات قاعدے کے اندر ہی رہتی اور لفظ مشترک میں عموم ماننے کا معقول اعتراض بھی وارد نہ ہوتا۔یہی وجہ ہے کہ دوسرے مفسرین نے لفظ مشترک میں بیک وقت مختلف

معانی کا عموم مراد لینے سے اجتناب کیا ہے اور بالعموم ہر جگہ مناسب مقام کوئی ایک ہی معنیٰ مراد لئے ہیں جیسا کہ ہم آگے اس بحث کے خاتمہ پر تفسیری حوالوں سے واضح کریں گے۔

تشریح دین کا آخری مرحلہ

لفظ دین کی تحقیق میں اگرچہ علامہ نے تین چار مرحلے طے کر ڈالے ہیں لیکن اندازہ ہوتا ہے کہ شاید ابھی تک ان کا ذہنی و فکری منصوبہ پورا نہ ہو سکا اس لئے انھیں اپنا تحقیقی سفر جاری رکھتے ہوئے ایک آخری مرحلہ اور طے کرنا پڑ گیا، چنانچہ وہ "دین ایک جامع اصطلاح" کی ذیلی سرخی قائم فرما کر مزید ارشاد فرماتے ہیں۔

(ہ) "یہاں تک تو قرآن اس لفظ کو قریب قریب انہی مفہومات میں استعمال کرتا ہے جن میں یہ اہل عرب کی بول چال میں مستعمل تھا لیکن اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لفظ دین کو ایک جامع اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے اور اس سے مراد ایک ایسا نظام زندگی لیتا ہے جس میں انسان کسی کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کر کے اس کی اطاعت اور فرمانبرداری قبول کرے، اس کے حدود و ضوابط اور قوانین کے تحت زندگی بسر کرے اس کی فرمانبرداری پر عزت، ترقی اور انعام کا امیدوار ہو اور اس کی نافرمانی پر ذلت و خواری اور سزا سے ڈرے ـــــــ غالباً دنیا کی کسی زبان میں کوئی اصطلاح ایسی جامع نہیں ہے جو اس پورے مفہوم پر حاوی ہو موجودہ زمانے کا لفظ

اسٹیٹ کسی حد تک اس کے قریب پہونچ گیا ہے لیکن ابھی اس کو دین کے پورے معنوی حدود پر حاوی ہونے کے لئے مزید وسعت درکار ہے" (چار بنیادی اصطلاحیں صفحہ ۹۳)

علامہ کے اس شہ پارۂ تحقیق پر تفصیلی تبصرہ کا یہاں موقع نہیں ہے تاہم مختصر طور پر چند باتیں ضرور عرض کرنی ہیں

(الف) ابتدائی خطِ کشیدہ سطور پڑھتے ہوئے دو سوالات ذہن میں پیدا ہوتے ہیں جن کی جواب دہی ضروری ہونے کے باوجود علامہ نے نہیں فرمائی۔

(۱) پہلا سوال یہ ہے کہ موصوف کے اس ارشاد میں کہ "قرآن اس لفظ کو قریب قریب انہی مفہومات میں استعمال کرتا ہے" قریب قریب سے کیا مراد ہے؟ کیا قرآن مجید نے لفظ دین کو بعینہٖ ان چار معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے جن میں اسے اہل عرب استعمال کرتے تھے؟ علامہ کی اس تعبیر سے یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے۔ حالانکہ موصوف نے ابتدائے بحث میں لفظ دین کے ہر چہار معانی ذکر کر کے ان کے متعلق آیات نقل کی ہیں اور ہر معنی کا بر محل انطباق بھی ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ موصوف کی وہ کوششیں ان کی اس تعبیر کے نتیجہ میں رائیگاں ہوئی جاتی ہیں۔

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ دین کا یہ جامع مفہوم عرب میں صرف اس وجہ سے رائج و مستعمل نہ ہو سکا تھا کہ بقول آں موصوف "ان چاروں امور کے متعلق عرب کے تصورات پوری طرح صاف نہ تھے اور کچھ بہت زیادہ بلند بھی نہ تھے اس لئے اس لفظ کے استعمال میں ابہام پایا جاتا تھا" تو نزول قرآن کے وقت اہل عرب نے اور دور مابعد میں حضرات مفسرین نے بھی یہ معنی کبھی سمجھے ہیں کہ

نہیں ؟اگر حضرات صحابہؓ و تابعین نے دین کا یہ جامع مفہوم کہیں بیان کیا ہو تو اس کی سند درکار ہے، صرف علامہ کے وجدان و ذوق سے پیدا ہونے والی تفسیر ان حضرات کے لئے قابل قبول کیسے ہو سکتی ہے جنھیں موصوف کی ذہنی غلامی کا شرف حاصل ہی نہیں ہے۔

لفظ دین جمہور مفسرین کی نظر میں

علامہ نے لفظ دین کی تشریح میں زیادہ مفصل بحث سورۂ زمر کی آیت نمبر ۲؍۳ کے حاشیہ ۳ کے تحت اور سورۂ شوریٰ کی آیت نمبر ۱۳ کے حاشیہ ۲۰ کے ذیل میں سپردِ قلم فرمائی ہیں۔ ان مقامات کو دیکھنے کے بعد یہ حقیقت پوری طرح متعین ہو جاتی ہے کہ موصوف نے ہر جگہ لفظ دین کی تشریح میں اس کے مختلف معانی کو خلط ملط کر کے بطور خود ایک جامع معنی وضع فرمالئے ہیں جس کی کوئی سند وہ مستند تفسیروں سے پیش نہیں کر سکے ہیں۔ چنانچہ وحید الدین خانصاحب نے اپنی مشہور کتاب "تعبیر کی غلطی" سورۂ شوریٰ کی اسی آیت پر مفصل بحث کی ہے جس کے ضروری اقتباسات ہم انھیں کی تلخیص "دین کی سیاسی تعبیر" سے یہاں نقل کرتے ہیں فرماتے ہیں :-

(سورۂ شوریٰ کی) اس آیت (شرع لکم من الدین الایۃ) سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس میں "الدین" سے مراد اسلامی شریعت کے وہ سارے احکام و قوانین ہیں جو انفرادی و اجتماعی، قومی و بین الاقوامی معاملات سے متعلق دیئے گئے ہیں اور اقامت کا مطلب ہے ان کو جاری نافذ کرنا۔ اب چونکہ اس طرح کا ایک دین (یا مولانا مودودی کے الفاظ میں اسٹیٹ) حکومت کے بغیر قائم نہیں

ہو سکتا اس لئے دین قائم کرو کے حکم کا دوسرا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ "حکومتِ الٰہیہ" قائم کرو---------(آگے فرماتے ہیں) مگر یہ اس آیت کی ایسی تفسیر ہے جو میرے علم کی حد تک کسی قابلِ ذکر مفسر نے اب تک نہیں کی ہے ۔ تمام علماء تفسیر اس آیت میں "الدین" سے مراد اصل دین یا دین کی بنیادی تعلیمات لیتے ہیں نہ کہ کل دین ان کے نزدیک یہاں اقامت دین سے مراد سارے شرعی نظام کو لوگوں کے اوپر قائم کرنا نہیں ہے بلکہ دین کے اس بنیادی حصہ کو پوری طرح اختیار کرنا ہے جو ہر شخص سے اور ہر حال میں لازمی طور پر مطلوب ہے اور جس کو اپنی زندگی میں پوری طرح شامل کر لینے کے بعد کوئی شخص خدا کی نظر میں مسلمان بنتا ہے (.....سائر مایکون ارء باقامته مسلماً مدارک وغیرہا)(چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں)پوری آیت کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ایک ایسے دین کی اقامت کا حکم دیا جارہا ہے جو حضرت نوحؑ سے لیکر آخری رسول تک تمام انبیاء پر اترا تھا اب چونکہ مختلف انبیاء پر نازل کی جانے والی تعلیمات اپنی پوری شکل میں یکساں نہیں تھیں عقاید اور بنیادی اصولوں کی حد تک تو ان سب کا دین ایک تھا مگر تفصیلی شریعت اور عملی احکام میں ان کے درمیان کافی فرق تھا اس لئے حکم کے الفاظ کے مطابق اس سے دین کا وہی حصہ مراد ہو سکتا ہے جو سب میں مشترک رہا ہو۔ امام رازیؒ لکھتے ہیں (بظر اختصار صرف ترجمۂ عبارت ہی نقل کیا جارہا ہے):-

(الف)"..........اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس حکم کا مطلب شریعت کے اس حصہ پر عامل ہونا ہے جو تمام انبیاء کے درمیان متفق علیہ ہے" (تفسیر

کبیر ص ۳۸۲ ج ۷ بحوالہ دین کی سیاسی تعبیر صفحہ ۴۰)

(ب) "ضروری ہے کہ یہاں اس "الدین" سے کوئی ایسی شے مراد ہو جو احکام و تکلیفات کے علاوہ ہے کیونکہ یہ چیزیں قرآن کی تصریح کے مطابق مختلف انبیائے کے درمیان مختلف رہی ہیں، پس لازم ہے کہ یہاں "الدین" سے مراد ایسے امور ہوں جن میں شریعتوں کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور وہ ہے ایمان خدا پر، اسکے فرشتوں پر، اسکی کتابوں پر، اسکے رسولوں پر اور یومِ آخرت پر۔ اور ایمان سے پھر اور چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ دنیا سے اعراض، آخرت کی طرف لپک، اچھے اخلاق کی سعی اور برے اخلاق سے احتراز" (تفسیرِ کبیر صفحہ ۳۸۲ جلد ۷)

(پھر فرماتے ہیں) مولانا اشرف علی تھانویؒ لکھتے ہیں :-

"مراد اس دین سے اصول دین ہیں جو مشترک ہیں تمام شرائع میں مثل توحید و رسالت وبعث ونحوہ اور قائم رکھنا یہ کہ اس کو تبدیل مت کرنا، اسکو ترک مت کرنا (بیان القرن سورۂ شوریٰ)

"یہی رائے تقریباً تمام مفسرین نے دی ہے کسی نے صرف متفقہ عقائد کا ذکر کیا ہے جو اولاً یہاں مراد ہے اور کسی نے اس کے ساتھ ان ناگزیر اعمال کا بھی ذکر کیا ہے جو ان عقائد کے ساتھ ان کے لازمی نتیجہ کے طور پر انسان کی زندگی میں پیدا ہوتے ہیں" (دین کی سیاسی تعبیر ص ۴۱)

خانصاحب موصوف نے اس کے بعد اپنے مدعا کی مزید تائید کے لئے متعدد عربی تفسیرات کے حوالے بھی نقل کئے ہیں، وہ حوالے بھی ملاحظہ ہوں (از راہ اختصار ہم صرف ترجمہ نقل کر رہے ہیں)

ابو العالیہ :۔اس آیت میں اقامت دین کا مطلب خدا کے لئے اخلاص اور اس کی عبادت ہے۔

مجاہد :۔اللہ نے ہر نبی کو حکم دیا تھا کہ وہ نماز قائم کرے، زکوٰۃ دے، اللہ کا اقرار کرے، اس کی اطاعت کرے اور اسی کا نام اقامت دین ہے۔ (روح المعانی)

ابو حیان :۔یہ ان متفقہ عقائد کا نام ہے جو توحید، خدا کی اطاعت، رسولوں پر ایمان، اس کی کتابوں پر ایمان، یوم آخرت پر ایمان اور جزائے اعمال سے متعلق ہیں۔ (البحر المحیط)

خازن :۔یہاں اقامت دین سے مراد توحید، خدا اور اس کی کتابوں اور رسولوں اور یوم آخرت پر ایمان لانا ہے اور احکام و ممنوعات میں اس کی اطاعت کرنا ہے اور ان سب چیزوں پر عمل کرنا ہے جن پر عمل کرنے سے کوئی شخص مسلمان بنتا ہے یہاں دین سے مراد شریعتیں نہیں ہیں جو امتوں کے حالات کے تحت ان کی مصلحت کے پیش نظر نازل ہوتی ہیں کیونکہ قرآن کی تصریح کے مطابق وہ مختلف ہیں (لباب التاویل)

آلوسی بغدادی :۔یعنی دین اسلام جو کہ توحید، خدا کی اطاعت، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور یوم جزا پر ایمان کا نام ہے اور وہ سب کچھ جس سے کوئی شخص مومن بنتا ہے اور اقامت دین سے مراد اس کے ارکان کو ٹھیک ادا کرنا، اس کی نگہداشت اور اس پر دوام (روح المعانی)

قمی نیساپوری :۔یعنی توحید، نبوت، آخرت پر قائم ہونا اور اس قسم کی دوسری اصولی تعلیمات کو اپنانا جو ان فروعات کے علاوہ ہیں جن میں

مختلف شریعتوں کے درمیان اختلاف رہا ہے (غرائب القرآن بر حاشیہ ابن جریر طبری)

قرطبیؒ :- اس کا مطلب ہے خدا کی توحید اور اس کی اطاعت، اسکے رسولوں پر اسکی کتابوں پر اور روز آخرت پر ایمان لانا اور وہ سب کچھ جس کی اقامت سے آدمی مسلمان بنتا ہے، یہاں شریعتیں مراد نہیں ہیں جو امتوں کے حالات کے تحت ان کی مصلحت کے مطابق دی جاتی ہے کیونکہ وہ ہمیشہ مختلف رہی ہیں (الجامع لاحکام القرآن)

ابن کثیر :- "یعنی انبیاء کی تعلیمات کا قدرِ مشترک جو بلا شرکت ایک خدا کی عبادت کرنا ہے اگرچہ اس کے سوا ان کی شریعت اور طریقے باہم مختلف ہیں"

حافظ الدین نسفی :- "یعنی تمہارے لئے دین میں سے دین نوح، دینِ محمدؐ اور ان کے درمیان آنے والے نبیوں کے دین کو مشروع کیا۔ اس کے بعد اس مشروع کو بتایا جس میں یہ انبیاء عظام مشترک رہے ہیں فرمایا" ان اقیموا الدین" یہاں دین سے اسلام کی اقامت مراد ہے، توحید، خدا کی عبادت، رسولوں اور کتابوں اور یوم جزاء پر ایمان اور وہ سب چیزیں جن کو اختیار کرنے سے کوئی شخص مسلمان بنتا ہے، اس حکم میں انبیاء کی شریعتیں مراد نہیں ہیں کیونکہ وہ مختلف انبیاء کے نزدیک مختلف رہی ہیں" (مدارک التنزیل) --------- (آگے فرماتے ہیں)

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ آیت کے مخصوص الفاظ کی بنا پر یہاں مفسرین نے دین کی بنیادی تعلیمات کو پوری طرح اختیار کرنا مراد لیا ہے، ایسی

حالت میں اس کا یہ مطلب لینا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ دین کے تمام انفرادی واجتماعی احکام کو زندگی کے سارے شعبوں میں نافذ کرو، دوسرے لفظوں میں "حکومت الٰہیہ" کا قیام عمل میں لاؤ (دین کی سیاسی تعبیر) ص ۴۵)

اس خوش فہمی کا سراغ

خانصاحب نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ علامہ اور ان کے پیروؤں کو یہ غلط فہمی کیسے ہوئی فرماتے ہیں :-

"زیر بحث تعبیر کے حلقہ میں اس آیت (ان اقیموا الدین سورہ شوریٰ) ترجمہ "دین قائم کرو" کیا جاتا ہے، یہ ترجمہ بجائے خود تو غلط نہیں ہے مگر وہ ایک قسم کی غلط فہمی پیدا کرتا ہے، زیر بحث فکر سے بنے ہوئے ذہنوں کے سامنے جب "دین قائم کرو" کا جملہ آتا ہے تو وہ اپنی ذہنی ساخت کے نتیجہ میں "کرو" کا مطلب یہ سمجھ لیتے ہیں کہ غالب و نافذ کرو، دوسرے لفظوں میں "حکومت الٰہیہ" قائم کرو" حالانکہ "اقیموا الدین" کے فقرے کا یہ مطلب نہیں ہے، اصل مفہوم کے اعتبار سے یہاں قائم رہنا یا قائم رکھنا زیادہ صحیح ہوگا چنانچہ اردو مترجمین نے عام طور پر اس کا ترجمہ "دین قائم کرو" نہیں کیا ہے۔ چنانچہ مشہور علماء کے ترجمے یہاں نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) شاہ عبدالقادر : یہ کہ قائم رکھو دین اور پھوٹ نہ ڈالو۔

(۲) شاہ رفیع الدین : یہ کہ قائم رکھو دین اور مت متفرق ہو بیچ اس کے۔

(۳) عبدالحق حقانی : اسی دین پر قائم رہنا اور اس میں پھوٹ نہ ڈالنا۔

(۴) شاہ اشرف علی تھانوی : اسی دین کو قائم رکھنا اور اسمیں تفرقہ مت ڈالنا۔

(۵) ڈپٹی نذیر احمد : اسی دین کو قائم رکھنا اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔

(٦) شیخ الہند محمود حسن : قائم رکھو دین اور اختلاف نہ ڈالو۔

خانصاحب نے تو اردو ترجموں میں یہی چھ ترجمے ذکر کیے ہیں۔

دو ترجمے اور بھی ملاحظہ فرمائے جائیں۔

(۷) مولانا عاشق الہٰی میرٹھی : کہ قائم رکھو اس دین کو اور اس میں تفرقہ نہ ڈالو

(۸) فتح محمد جالندھری : وہ یہ کہ دین کو قائم رکھنا اور اس میں پھوٹ نہ ڈالنا

اب علامہ کی ترجمانی ملاحظہ ہو

جیسا کہ اوپر خانصاحب نے زیر بحث تعبیر کے اہل حلقہ کی بابت اشارہ کیا ہے علامہ بھی یہی ترجمہ فرماتے ہیں :- "اس تاکید کے ساتھ کہ قائم کرو دین کو اور اس میں متفرق نہ ہو جاؤ" (تفہیم ص ۴۸٦ ج ۴)

علامہ نے اپنی اس من مانی آزاد ترجمانی میں عام مفسرین سے اختلاف کرتے ہوئے "قائم کرو" کا ترجمہ تو کیا ہی ہے لیکن یہ "اس تاکید کے ساتھ" کا فقرہ کس کلمۂ قرآنی کا ترجمہ ہے؟ اور علامہ کے سوا کسی مترجم کو اس تاکید کی ضرورت کیوں محسوس نہیں ہوئی؟ بات وہی ہے کہ علامہ کو جو ذہن سازی کرنی ہے وہ اس کے بغیر ممکن ہی نہ تھی چنانچہ موصوف کے تشریحی حاشیوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ سورۂ شوریٰ کی اسی آیت (ان اقیموا الدین) کے تحت حاشیہ ۲۰ کے چند اقتباسات ملاحظہ ہوں۔ (یہ حاشیہ بہت طول طویل

ہے اس لئے جستہ جستہ کچھ ٹکڑے نقل ہوں گے) فرماتے ہیں :-

(الف) ''یہ آیت چونکہ دین اور اس کے مقصود پر بڑی اہم روشنی ڈالتی ہے اس لئے ضروری ہے کہ اس پر پوری طرح غور کر کے اسے سمجھا جائے'' (ص ۴۸۶ ج ۴)

(ب) ''دین کے معنی ہی کسی کی سیادت وحاکمیت تسلیم کر کے اس کے احکام کی اطاعت کرنے کے ہیں اور جب یہ لفظ طریقے کے معنی میں بولا جاتا ہے تو اس سے مراد وہ طریقہ ہوتا ہے جسے آدمی واجب الاتباع اور جس کے مقرر کرنے والے کو مطاع مانے، اس بنا پر اللہ کے مقرر کئے ہوئے اس طریقہ کو دین کی نوعیت رکھنے والی تشریع کہنے کا صاف مطلب ہے کہ اس کی حیثیت محض ''سفارش'' اور وعظ ونصیحت کی نہیں ہے بلکہ یہ بندوں کے لئے ان کے مالک کا واجب الاطاعت قانون ہے جس کی پیروی نہ کرنے کے معنی بغاوت کے ہیں اور جو شخص اس کی پیروی نہیں کرتا وہ در اصل اللہ کی سیادت و حاکمیت اور اپنی بندگی کا انکار کرتا ہے'' (ص ۴۸۷ ج ۴)

(ج) ''اس کے بعد ارشاد ہوا کہ دین کی نوعیت رکھنے والی یہ تشریع وہی ہے جس کی ہدایت نوحؑ اور ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کو دی گئی تھی اور اسی کی ہدایت اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی ہے'' (ص ۴۸۷ ج ۴)

(د) ''اقامت کے معنی قائم کرنے کے بھی ہیں اور قائم رکھنے کے بھی اور انبیاء علیہم السلام ان دونوں ہی کاموں پر مامور تھے ان کا پہلا فرض یہ تھا کہ جہاں یہ دین قائم نہیں ہے وہاں اسے قائم کریں اور دوسرا فرض یہ تھا کہ جہاں یہ قائم ہو جائے یا پہلے سے قائم ہو وہاں اسے قائم رکھیں، ظاہر

بات ہے کہ قائم رکھنے کی نوبت آتی ہی اس وقت ہے جب ایک چیز قائم ہو چکی ہو ورنہ پہلے اسے قائم کرنا ہو گا پھر یہ کوشش مسلسل جاری رکھنی پڑے گی کہ وہ قائم رہے۔ اب ہمارے سامنے دو سوالات آتے ہیں ایک یہ کہ دین کو قائم کرنے سے مراد کیا ہے، دوسرے یہ کہ خود دین سے کیا مراد ہے؟ جسے قائم کرنے اور اسے قائم رکھنے کا حکم دیا گیا ہے؟ ان دونوں باتوں کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے (تفہیم ص ۴۸۸ ج ۴) علامہ موصوف پہلے سوال کی جواب دہی کرتے ہوئے۔ آخر میں بطور نتیجہ ارشاد فرماتے ہیں :-

(ہ) انبیاء علیہم السلام کو جب اس دین کے قائم کرنے اور قائم رکھنے کا حکم دیا گیا تو اس سے مراد صرف اتنی بات نہ تھی کہ وہ خود اس دین پر عمل کریں اور اتنی بات بھی نہ تھی کہ دوسروں میں اس کی تبلیغ کریں تاکہ لوگ اس کا برحق ہونا تسلیم کرلیں بلکہ یہ بھی تھی کہ جب لوگ اسے تسلیم کرلیں تو اس سے آگے قدم بڑھا کر پورا کا پورا دین ان میں عملاً رائج اور نافذ کیا جائے ------ اس حکم میں دعوت و تبلیغ کو مقصد کی حیثیت نہیں دی گئی ہے بلکہ دین قائم کرنے اور قائم رکھنے کو مقصود قرار دیا گیا ہے، دعوت و تبلیغ اس مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے مگر بجائے خود مقصد نہیں ہے کجا کہ کوئی شخص اسے انبیاءؑ کے مشن کا مقصد وحید قرار دے بیٹھے۔ (ص ۴۸۸ ج ۴)

اسکے بعد اپنے دوسرے سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :-

(و) اب دوسرے سوال کو لیجئے، بعض لوگوں نے دیکھا کہ جس دین کو قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ تمام انبیاء علیہم السلام کے درمیان

مشترک ہے اور شریعتیں ان سب کی مختلف رہی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے "لِکلٍ جعلنا منکم شرعۃ ومنہا جاً" اس لئے انھوں نے یہ رائے قائم کر لی کہ لا محالہ اس دین سے مراد شرعی احکام و ضوابط نہیں ہیں بلکہ صرف توحید و آخرت اور کتاب و نبوت کا ماننا اور اللہ تعالیٰ کی عبادت بجالانا ہے یا حد سے حد اس میں وہ موٹے موٹے اخلاقی اصول شامل ہیں، جو سب شریعتوں میں مشترک رہے ہیں لیکن یہ ایک بڑی سطحی رائے ہے جو محض سرسری نگاہ سے دین کی وحدت اور شرائع کے اختلاف کو دیکھ کر قائم کر لی گئی ہے اور یہ ایسی خطرناک رائے ہے کہ اگر اس کی اصلاح نہ کر دی جائے تو آگے بڑھ کر یہ بات دین و شریعت کی تفریق تک جا پہونچے گی جس میں مبتلا ہو کر سینٹ پال نے دین بلا شریعت کا نظریہ پیش کیا"۔ (ص ۴۸۹ ج ۴)

(۱) علامہ کی تفہیمی جدو جہد کے متعلق یہ طول طویل اقتباسات اس لئے نقل کئے گئے کہ ہمارے ناظرین کو بھی کچھ تو اندازہ ہو جائے کہ موصوف اپنے ناظرین کی ذہن سازی کے لئے کیسے کیسے پریشان ہیں۔ موصوف جو دوسرے حضرات علماؤ مصلحین کی دینی و تبلیغی جدو جہد پر "محض سفارش" اور "وعظ و نصیحت" کا طنز فرما رہے ہیں خود اپنے آپ کو کس درجہ کا مردِ مجاہد اور کردار کا غازی تصور فرماتے ہوں گے ممکن ہے موصوف اپنے ہزاروں صفحات پر پھیلے ہوئے کاغذی لٹریچر ہی کو اپنے جہاد اسلامی (الجہاد فی الاسلام) کے لئے میگزین اور جنگی اسلحے کا مصداق سمجھتے ہوں تو ہم ان کے ذہن و فکر پر قدغن کیسے لگا سکتے ہیں؟۔

(۲) اقتباسات بالا میں "شق دال" ملاحظہ فرمائی جائے) موصوف نے اقامتِ دین کی دو صورتیں (دین کو قائم رکھنا اور قائم ہو جانے کے بعد اسے باقی رکھنا) تو بیان فرمادیں مگر وہ یہ بات نہ واضح فرما سکے کہ آیت شریفہ کے اصل مخاطب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کی تعمیل میں دین کا مطلوبہ نظام قائم فرما چکے تھے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب نفی وانکار میں دیا ہی نہیں جاسکتا اس لئے لامحالہ جواب اثبات ہی میں ہوگا، ایسی صورت میں بعد کے لوگ اقامت دین کی پہلی صررت کے مخاطب ہی نہ ہوں گے بلکہ ان کے ذمہ اقامت دین کا دوسرا ہی مرحلہ رہے گا کیونکہ بقول آنموصوف "ظاہر بات ہے کہ قائم رکھنے کی نوبت آتی ہی اس وقت ہے جب ایک چیز قائم ہو چکی ہو" اس لئے جب یہ حقیقت تسلیم ہو چکی کہ "اقیموا الدین" کے حکم کی تعمیل میں اقامت کا پہلا فریضہ اسے قائم کرنے کا انجام پا چکا ہے تو امت کے ذمہ تو اب اقامت کا دوسرا ہی مرحلہ اسے اسے قائم رکھنے کا باقی ہے، اسی وجہ سے جمہور مفسرین نے یہاں قائم رکھنے ہی کا ترجمہ مناسب سمجھا ہے اور یہی صحیح بھی ہے کیونکہ جو دین قائم کیا جا چکا ہے اب تو اسے قائم رکھنے ہی کا کام باقی ہے۔

ہمیں نہ صرف اندازہ بلکہ یقین ہے کہ اگر ناظرین نے غور فرمایا ہوگا تو وہ بھی ہماری طرح اس نتیجہ تک ضرور پہونچ گئے ہوں گے موصوف کی نظر و فکر اکثر مقامات پر "یک رخی" ہو جاتی ہے اس وقت وہ اپنی کسی بات کو ثابت کرنے کے لئے اس بات کا صرف ایک ہی پہلو دیکھ سکتے اور سوچ سکتے ہیں موصوف کا یہ فکری یک رخا پن یہاں بھی دیکھا جا سکتا ہے یہاں وہ جوش تفہیم میں "اقامتِ دین" کی اپنی مزعومہ توضیح فرماتے ہوئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے شانہ بشانہ

حضرت نوح و حضرت ابراہیم علیہما السلام کو بھی اقامت دین کے اسی مقام پر کھڑا دکھلا رہے ہیں جس مقام پر ان کے قیام کا صاف انکار بھی اپنی کتاب ""تجدید واحیائے دین"" میں وہ اس طرح فرما چکے ہیں :-

اسی وجہ سے تمام انبیاء نے سیاسی انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی، بعض کی مساعی صرف زمین تیار کرنے کی حد تک رہیں جیسے حضرت ابراہیم (علیہ السلام) بعض نے انقلابی تحریک عملاً شروع کر دی مگر حکومت الٰہیہ قائم کرنے سے پہلے ہی ان کا کام ختم ہو گیا جیسے حضرت مسیح (علیہ السلام) اور بعض نے اس تحریک کو کامیابی کی منزل تک پہونچا دیا جیسے حضرت یوسفؑ حضرت موسیٰؑ اور سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم

""تجدید احیائے دین ص ۳۴)

عبارت بالا صاف طور پر کہہ رہی ہے کہ حضرت ابراہیم و حضرت عیسیٰ علیہما السلام ""حکومت الٰہیہ قائم نہیں کر سکے تھے جو ""اقیموا الدین"" کے تاکیدی حکم سے ثابت ہونے والا پہلا فریضہ ہے اور ظاہر ہے کہ جب پہلا ہی مرحلہ طے نہ ہو سکا تو دوسرے مرحلۂ فرض کی انجام دہی کا تو کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا---- پھر نعوذ باللہ منہ ان حضرات کی پوزیشن اس وقت تو اور بھی نازک ہو جاتی ہے جب موصوف کے ان ارشادات کو بھی نظر میں رکھا جائے جو اسی کتاب میں منقولہ بالا عبارت سے پہلے سپرد قلم فرما چکے ہیں :-

پس دنیا میں انبیاء علیہم السلام کے مشن کا منتہائے مقصود یہ رہا ہے کہ حکومت الٰہیہ قائم کر کے اس پورے نظام زندگی کو نافذ کریں جو وہ خدا کی طرف سے لائے تھے۔ وہ اہل جاہلیت کو یہ حق تو دینے کے لئے تیار تھے

کہ اگر چاہیں تو اپنے جاہلی اعتقادات پر قائم رہیں اور جس حد کے اندر ان کے عمل کا اثر انہی کی ذات تک محدود رہتا ہے اس میں اپنے جاہلی طریقوں پر چلتے رہیں مگر وہ انھیں یہ حق دینے کے لئے تیار نہ تھے اور وہ فطرۃً نہ دے سکتے تھے کہ اقتدار کی کنجیاں ان کے ہاتھ میں رہیں اور وہ انسانی زندگی کے معاملات طاقت کے زور سے جاہلیت کے قوانین پر چلائیں" (حوالۂ بالا)

حضرات انبیاء علیہم السلام کے مشن کی قلب ماہیت

تجدید واحیائے دین سے علامہ کا جو ارشاد ابھی اوپر نقل کیا گیا ہے اسے اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو تو پتہ چلتا ہے کہ موصوف نے بڑی صفائی اور چابکدستی سے ان حضرات کے اصل دعوتی مشن کا قلب ماہیت ہی کر دیا ہے۔

قرآن مجید کی تعلیمات اور اس کی بنیادی دعوت کو نظر میں رکھنے والا اس حقیقت سے پوری طرح باخبر ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی اصل دعوت اور ان کا حقیقی مشن یہ اور صرف یہ تھا کہ وہ اللہ کے بندوں کو صرف اللہ کے سامنے جھکا دیں اور خالق و مخلوق، عابد و معبود کے درمیان پائی جانے والی رکاوٹیں دور کر دیں، اللہ کے بندوں نے اپنے جاہلی اعتقادات کے تحت شرک و کفر کے جو طریقے اپنا لئے ہیں ان کے اس فساد عقیدہ کی اصلاح کر کے انھیں صرف ایک خدا کا بندہ اور ایک آقا کا غلام بنا دیں۔ یہ تھا ان حضرات کا اصل مشن جس کی انجام دہی ان پر لازم کی گئی تھی، اور اسی کے ساتھ ساتھ انھیں اس بات کی بھی اجازت اور بعض صورتوں میں حکم بھی دیدیا گیا تھا کہ اگر اس فساد عقیدہ کی اصلاح کے لئے کہیں مفسدین کی شوکت و شرارت کا قلعہ قمع

کرنا ضروری ہو تو تمہیں اس کی بھی اجازت ہے۔ لیکن علامہ نے حضرات انبیاء علیہم السلام کے اس عظیم ایمانی وروحانی مشن کا قلب ماہیت یوں کر ڈالا کہ اب ان حضرات کا اصل مشن اور منتہائے مقصود صرف حکومت واقتدار کا حصول قرار پا گیا باقی کفر وشرک کا خاتمہ اور فساد اور عقیدہ کی اصلاح تو اس کے لئے انھوں نے نہایت جسارت وبے باکی سے اس مقصدِ عظیم کو سرے سے ان کے مشن ہی سے خارج کر دیا۔ فرماتے ہیں :-

"وہ اہل جاہلیت کو یہ حق تو دینے کے لئے تیار تھے کہ اگر چاہیں تو اپنے جاہلی اعتقادات پر قائم رہیں"

ظاہر ہے کہ اعتقادات کا اطلاق دینی عقائد ہی کے لئے کیا جاتا ہے تو جاہلی اعتقادات پر قائم رہنے کی اجازت دینے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ حضرات اپنی اپنی امتوں کو یہ حق تو دینے کے لئے تیار تھے کہ وہ اپنے جاہلی اعتقادات (کفر وشرک) پر چاہے جمے رہیں لیکن دولت واقتدار کی کنجیاں اور کرسیاں بہر حال انھیں دیدیں کیونکہ بقول آنموصوف ان حضرات کے مشن کا منتہائے مقصود ہی صرف یہ رہا ہے کہ اقتدار ان کے ہاتھ میں رہے باقی انھیں اس بات سے کوئی سروکار نہیں تھا کہ دنیا سے کفر وشرک کا خاتمہ ہو یا نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے مشن کی یہ ترجمانی کسی طرح بھی مبنی بر حقیقت نہیں کہی جا سکتی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ موصوف کی یہ تعبیر سراسر قلب ماہیت ہے۔

اسی طرح مندرجہ بالا اقتباس کا یہ پہلو بھی انتہائی مضحکہ خیز ہے کہ وہ ایک طرف تو یہ دعویٰ فرما رہے ہیں کہ "دنیا میں انبیاء علیہم السلام کے مشن کا

منتہائے مقصود حکومت واقتدار حاصل کر کے پورے اس نظام کو زندگی میں نافذ کرنا تھا جو وہ خدا کی طرف سے لائے تھے جسے دوسرے لفظوں میں یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو خدا تعالیٰ کی طرف سے پورا نظام زندگی دیکر اسے برپا کرنے کی ذمہ داری دی گئی تھی۔ اور دوسری طرف موصوف دوسری طرف بعض جلیل القدر صاحبان کتاب انبیاء علیہم السلام کے بارے میں یہ چونکا دینے والا انکشاف بھی فرمارہے ہیں کہ وہ اپنی زندگی میں خدا تعالیٰ کا مقرر کیا ہوا نظام زندگی برپا ہی نہ کر سکے تھے کہ ان کا کام ختم ہو گیا۔

از راہِ دور اندیشی موصوف نے اس موضوع پر یہ وضاحت ضروری نہ سمجھی کہ ان حضرات کو اپنے مشن کے منتہائے مقصود تک نہ پہونچ سکنے اور فریضۂ اقامت دین ادا نہ کر سکنے کی ذمہ داری کس کے سر رہے گی ؟ ان حضرات پر ؟ یا اللہ تعالیٰ پر ؟۔

(۳) (اقتباس بالا کی شق "ہ" سے متعلق) اس شق "ہ" کے تحت علامہ نے اپنے مخصوص صحافتی انداز میں یہی دعویٰ کیا ہے جس کی بحث سے ہم ابھی فارغ ہوئے ہیں۔ اس موقع پر موصوف نے اقامت دین کی تعبیر بتدریج تین مرحلوں میں کی ہے یعنی۔ "مراد صرف اتنی بات نہ تھی کہ وہ خود اس دین پر عمل کریں، اور اتنی بات بھی نہ تھی کہ وہ دوسروں میں اسکی تبلیغ کریں ــــــ بلکہ یہ تھی کہ جب لوگ اسے تسلیم کرلیں تو اس سے آگے قدم بڑھا کر پورا دین ان میں عملاً رائج اور نافذ کیا جائے" ــــــ اس کے بعد مزید ترقی فرماتے ہوئے یہ بھی ارشاد فرمادیتے ہیں کہ "اس حکم میں دعوت و تبلیغ کو مقصد کی حیثیت نہیں دی گئی ہے بلکہ دین کو قائم کرنے اور قائم رکھنے کو مقصود

قرار دیا گیا ہے"۔

اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ علامہ موصوف کی فکر و نظر اپنی تحریک کی ذہن سازی کی کوشش میں اکثر و بیشتر "یک رخی" ہو جاتی ہے جس کے نتیجہ میں وہ اپنا فکری توازن ہی کھو بیٹھتے ہیں اس وقت تفہیم قرآن کے مقدس نام پر کیسی کیسی خلاف حقیقت اور مخالف قرآن تحقیقات ان کے قلم سے نکل جاتی ہیں۔

زیر بحث اقتباس میں موصوف کا یہ ارشاد اسی یک رخے پن کا نتیجہ ہے "اس حکم میں دعوت و تبلیغ کو مقصود کی حیثیت نہیں دی گئی ہے۔

موصوف کے دل و دماغ پر حکومت الٰہیہ کا قیام اور اس کا امیر المومنین ہونا اس طرح مستولی ہے کہ انھیں مطلق یہ احساس نہیں ہوا کہ ایک طرف تو وہ اقامت دین بتدریج تین مرحلے بھی مان رہے ہیں اور ان میں سے ہر مرحلہ کو مساوی درجہ میں مامور بہ بھی تسلیم کر رہے ہیں اور دوسری طرف بغیر کسی دلیل کے ان میں سے ایک مرحلہ کو غیر مقصود بھی ٹھہرا رہے ہیں یعنی اقامت دین کے فریضہ میں مرحلہ دعوت و تبلیغ حضرات انبیاء علیہم السلام پر بطور مقصود فرض نہیں کیا گیا تھا بلکہ اس کی حیثیت صرف وسیلۂ مقصود کی تھی یہ نکتہ تحقیق ایسا سرسری نہیں ہے جس کی دلیل غیر ضروری ہو، لیکن علامہ نے اس کی مطلق ضرورت نہ سمجھی اور وہ یہ عجیب و غریب دعویٰ کر کے رواروی میں آگے بڑھے چلے جا رہے ہیں۔

ہمیں یہ یقین کر لینا مشکل ہے علامہ جیسے مفسر قرآن کی نظر ان آیات پر نہ ہو گی جن میں حضرات انبیاءؑ کو صرف دعوت و تبلیغ کا حکم دیکر ان کی

ذمہ داریٔ رسالت کو بھی محض دعوت و تبلیغ ہی تک محدود بتایا گیا ہے، چنانچہ قرآن مجید کی تقریباً دس بارہ آیات میں تو صرف لفظ "بلاغ" ہی استعمال فرما کر ذمہ داریٔ رسالت کو اسی حد تک قرار دیا گیا ہے اور ایک آیت میں لفظ تبلیغ کا صیغۂ امر "بلغ" استعمال ہوا ہے، آیات کے ترجمے ملاحظہ ہوں :-

(۱) آپ پر تو صرف پیغام پہونچانے کی ذمہ داری ہے۔ (پ ۳/ رکوع ۱۰)

(۲) اے پیغمبر جو کچھ تمہارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا وہ لوگوں تک پہونچادو اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اُس کی پیغمبری کا حق ادا نہ کیا (پ ۶/ رکوع ۱۴)

(۳) جان لو کہ ہمارے رسول پر بس صاف صاف حکم پہونچادینے کی ذمہ داری ہے (پ ۷/ رکوع ۲)

(۴) رسول پر تو صرف پیغام پہونچادینے کی ذمہ داری ہے (پ ۷/ رکوع ۳)

(۵) بہر حال آپ کا کام صرف پیغام پہونچادینا ہے۔ (پ ۱۳/ رکوع ۱۲)

(۶) تو کیا رسولوں پر صاف صاف پیغام پہونچادینے کے سوا بھی کوئی ذمہ داری ہے (پ ۱۴/ رکوع ۱۱)

(۷) آپ پر تو صاف صاف پیغام حق پہونچادینے کے سوا اور کوئی ذمہ داری نہیں ہے (پ ۱۴/ رکوع ۱۷)

(۸) رسولوں کی ذمہ داری اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ صاف صاف حکم پہونچادے (پ ۱۸/ رکوع ۱۳)

(۹) رسول پر صاف صاف حکم پہونچا دینے کے سوا کوئی ذمہ داری نہیں ہے (پ ۲۰ رکوع ۱۴)

(۱۰) رسولوں نے کہا ــــــــ ہم پر صاف صاف حکم پہونچا دینے کے سوا کوئی ذمہ داری نہیں ہے سورہ یٰسین پ ۲۲ رکوع ۱۹)

(۱۱) آپ پر تو صرف بات پہونچا دینے کی ذمہ داری ہے (پارہ ۲۵ رکوع ٦)

(۱۲) ہمارے رسول پر صاف صاف حق پہونچا دینے کے سوا کوئی ذمہداری نہیں ہے (پ ۲۸ رکوع ١٦)۔

یہ جملہ آیات بارہ ہوئیں جن میں تقریباً متفق اللفظ انداز میں یہ بات واضح فرمائی گئی ہے کہ حضرات انبیاء کی اصل ذمہ داری صرف دعوت و تبلیغ ہی ہے۔ ان کے علاوہ بعض دوسری آیات میں دوسری تعبیرات کے ذریعے یہی مدعا واضح فرمایا گیا ہے مثلاً سورہ غاشیہ میں ہے ملاحظہ ہو پ ۳۰ سورہ غاشیہ کی آیت ذیل:

فَذَكِّرْ اِنَّمَا اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ (آپ تو سمجھائے جایئے آپ کا کام تو بس سمجھانا ہے آپ ان پر داروغہ نہیں مقرر کئے گئے ہیں)

ان سب آیات میں بار بار بالکل صاف صاف طور پر اسی ایک حقیقت کو دُہرایا گیا ہےکہ حضرات انبیاء علیہم السلام صرف دعوت و تبلیغ کے مامور تھے باقی لوگوں کو اپنی دعوت و تبلیغ سے متاثر کر کے ان کے ذریعہ اقتدار کی کرسی اور کنجی حاصل کرنا سرے ہی سے ان حضرات کا مقصود نہ تھا چہ جائے کہ اسے ان کے مشن کا منتہائے مقصود قرار دے دیا جائے اور ان کے اصل مشن دعوت و تبلیغ کو ذریعۂ مقصد کہہ کر اس کی فرضیت اور اہمیت کو نظر انداز کر دیا جائے۔

علامہ نے حکومت الٰہیہ کے سنہرے خواب کو شرمندۂ تعبیر بنانے کی فکر میں لفظ ''دین'' کی تحقیق میں زمین آسمان کے قلابے ملا ڈالے لیکن ان کے فکری یک رخے پن نے لفظ ''رسول'' کی تحقیق حقیقت کا موقع ہی نہ دیا کہ لفظ ''رسول'' کے معنی ہی صرف پیام رسانی کے ہیں، اسی وجہ سے قرآن مجید نے بار بار یہ اعلان فرمادیا کہ رسول کے ذمہ صرف حق بات کا پہونچا دینا ہے اس کے سوا اس کی کوئی زمہ داری ہے ہی نہیں لیکن ان سب آیات سے آنکھیں بند کئے ہوئے، اسی دعوت و تبلیغ کے اصل مقصد ہونے کا بھی انکار فرمادینے میں کوئی تامل نہیں فرماتے اور انکار بھی اس طنز آمیز اسلوب سے فرمایا جارہا ہے

''دعوت و تبلیغ اس مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے مگر بجائے خود مقصد نہیں ہے کجا کہ کوئی شخص اسے انبیاء کے مشن کا مقصدِ وحید قرار دے بیٹھے''

یہ خط کشیدہ فقرے علامہ کی اسی یک رخی فکر و نظر کی دین ہیں، موصوف سے کیسے دریافت کیا جائے کہ جس دعوت و تبلیغ کو قرآن مجید بار بار ان کے مشن کا مقصدِ وحید قرار دے رہا ہو تو ایسے بر خود غلط شخص کے لئے وہ کیا فرمائیں گے جو اس دعوت و تبلیغ کی مقصدیت کا نہ صرف انکار کرے بلکہ وہ اسکے مقصد ماننے والوں کے لئے طنز و تعریض بھی روا رکھے۔

حاصل کلام یہ کہ علامہ کا یہ دعویٰ صرف دعویٰ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے مشن کا منتہائے مقصود حکومت الٰہیہ کا قیام تھا۔ موصوف نے اپنی تفسیر میں بار بار لفظ ''دین'' کی تشریح و توضیح کے دوران اس دعوے کو دہرایا ہے مگر وہ اپنے اس دعوے کو ثابت کرنے میں بالکل ناکام رہے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کے مشن کے منتہائے مقصود سے متعلق دعویٰ کوئی غیر اہم اور سرسری دعویٰ نہیں ہے جس کے ثبوت کے لئے علامہ کی یہ عقلی تک بندیاں اور نکتہ آفرینیاں کافی ہو جائیں۔ بلکہ ایسے اہم اور مہتم بالشان مقصدی دعویٰ کا اثبات قرآن مجید کی واضح و صریح آیات ہی سے ہو سکتا ہے۔ اور ایسی مفیدِ مدعا کوئی آیت علامہ پیش نہیں فرما سکے۔

دوسری ایک اور قابل غور بات یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا عام قاعدہ اور کلی ضابطہ یہ ارشاد فرمایا ہے لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (سورہ بقرہ) (اللہ تعالیٰ کسی کو اسی قدر مکلّف بناتا ہے جس قدر اس کی قدرت ہو)

اس آیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے زرا اس سوال پر بھی غور فرمالیا جائے کہ "حکومت الہیہ" کا قیام انسان کے دائرۂ وسعت میں واختیار میں داخل ہے یا نہیں؟ اگر داخل مانا جاتا ہے تو ان حضرات انبیاء علیہم السلام کی پوزیشن بری طرح مجروح ہوتی ہے جن کے متعلق علامہ کو بھی یہ تسلیم ہے کہ وہ حکومت الہیہ قائم نہیں کر سکے۔ اور اگر اسے دائرۂ وسعت واختیار سے باہر کہا جائے تو پھر اسے ان حضرات کی دعوت کا منتہائے مقصود اور فریضۂ اقامت دین کا جزو اعظم کیسے کہا جا سکتا ہے جیسا کہ علامہ کہتے ہیں (شق ہ کے تحت منقولہ عبارت ملاحظہ ہو) کیونکہ کسی امر کی فرضیت اور تکلیف اسی وقت عائد ہو سکتی ہے جب وہ وسعت واختیار میں ہو۔ والا فلا

اسی وجہ سے ہمارے علمائے اکابر میں سے ایک بزرگ کا یہ فقرہ مشہور ہے کہ "حکومت مقصود نہیں بلکہ موعود ہے" -- علامہ مودودی نے بھی اپنی کتاب تجدید واحیائے دین میں صفحہ ۳۴ کے حاشیہ پر یہ فقرہ نقل فرما کر یوں

تبصرہ بھی کیا ہے فرماتے ہیں۔

''یہ بات جو حضرات فرماتے ہیں ان کے ذہن میں دراصل حکومت کے محض انعام ہونے کا تصور ہے اس کے ڈیوٹی اور خدمت ہونے کا تصور نہیں ہے وہ نہیں جانتے کہ دین کو عملاً قائم کرنے کے لئے جس حکومت کی ضرورت ہے اس کا قیام خدا کی شریعت میں مطلوب و مقصود ہے اور اس کے لئے جہاد کرنا فرض ہے (حاشیہ ص ۴۳ تجدید واحیائے دین) اس حاشیہ میں بھی علامہ اپنی عقلی تک بندیوں اور نکتہ آفرینیوں کی حد سے آگے بڑھ کر کوئی بات نہ کہہ سکے اور نکتہ آفرینی کا عالم یہ ہے کہ ارشاد فرمایا جارہا ہے کہ ''حکومت انعام بھی اور ڈیوٹی بھی یعنی فرض بھی ہے ان بزرگوں نے صرف انعام کے پہلو پر نظر رکھی اور فرض (ڈیوٹی) ہونے کو وہ نہیں جان سکے۔

جی ہاں بجا ہے آخر وہ اسے کیسے جان سکتے تھے ان کی نظر تو صرف قرآنی آیات اور ان کی تفسیرات ہی تک محدود تھی جن میں یہ نادر نکتہ کہیں مذکور ہی نہیں ہے۔ورنہ خود آنموصوف کو اس طرح صغریٰ، کبریٰ سے نتیجہ نکالنے کی پریڈ کیوں کرنی پڑتی۔ پھر ایک قابل غور پہلو یہ بھی تو ہے کہ یہ حضرات فہم دین اور فہم قرآن سے اتنے مالامال کہاں تھے کہ وہ اس عجیب و غریب بات کو قرین علم و عقل بھی سمجھ لیتے کہ کسی ایسی چیز کو جو کسی کو انعام میں ملنے والی ہو اس کی تحصیل اس کے حق میں فرض اور ڈیوٹی قرار دیدی جائے انعام کے مفہوم میں فرضیت اور تکلیف کا مفہوم بھی شامل کر دینا ہر ایک کے بس کی بات کہاں ہے۔

حکومت وخلافت ارضی صرف موعود ہے مقصود نہیں

صفحات گزشتہ میں علامہ کی مختلف اور مفصل تحریروں پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو چکی ہے کہ "حکومت الہٰیہ" کے قیام کی فرضیت اور اس کا منتہائے مقصود ہونا ایک دعویٰ ہے جو کسی طرح قرآن وحدیث سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اب ہم چاہتے ہیں کہ ذرا ایک نظر اس کے موعود ہونے کے پہلو پر بھی ڈال لیں کہ آخر ان بعض بزرگوں کا یہ فقرہ محض نکتہ آفرینی کا نتیجہ ہے یا وہ کسی آیت قرآنی کا مفہوم ومدلول بھی ہے؟

اس مقصد کے لئے ہم کسی اور سے رجوع کرنے کے بجائے خود علامہ موصوف ہی طرف رجوع کرتے ہیں۔ آنموصوف سورۂ نور کی مشہور آیت (جو آیت استخلاف کے نام سے معروف ہے) وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الآیۃ کے تحت فرماتے ہیں (پہلے ترجمانی اس کے بعد حاشیہ کے کچھ اقتباسات ملاحظہ ہوں)

آیت استخلاف

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا (سورۂ نور)

"اللہ نے وعدہ فرمایا ہے تم میں سے ان لوگوں کے ساتھ جو ایمان

لائیں اور نیک عمل کریں کہ وہ ان کو اسی زمین میں خلیفہ بنائے گا جس طرح ان سے پہلے گزرے ہوئے لوگوں کو بنا چکا ہے ان کے لئے اس دین کو مضبوط بنیادوں پر قائم کر دیگا جسے اللہ نے ان کے حق میں پسند کیا ہے اور ان کی موجودہ حالت خوف کو امن سے بدل دیگا، بس وہ میری بندگی کریں اور میرے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں'' (تفہیم القرآن جلد ۳ صفحہ ۴۱۶، ۱۷)

اس آیت کی ترجمانی میں موصوف نے ''وعدہ'' کا لفظ استعمال کیا ہے اور متعلقہ حاشیہ میں بھی باربار استخلاف فی الارض کو وعدہ ہی تسلیم کیا ہے حاشیہ کے بھی کچھ اقتباسات ملاحظہ ہوں :-

(الف) ''اس آیت سے مقصود منافقین کو متنبہ کرنا ہے کہ اللہ نے مسلمانوں کو خلافت عطا فرمانے کا جو وعدہ کیا ہے اس کے مخاطب محض مردم شماری کے مسلمان نہیں ہیں بلکہ وہ مسلمان ہیں جو صادق الایمان ہوں، اخلاق اور اعمال کے لحاظ سے صالح ہوں، اللہ کے پسندیدہ دین کا اتباع کرنے والے ہوں اور ہر طرح کے شرک سے پاک ہو کر خالص اللہ کی بندگی و غلامی کے پابند ہوں۔ ان صفات سے عاری محض زبان کے مسلمان نہ اس وعدے کے اہل ہیں اور نہ یہ (وعدہ) ان سے کیا گیا ہے۔ لہٰذا وہ اس میں حصہ دار ہونے کی توقع نہ رکھیں'' حاشیہ ۸۳ جلد ۳ صفحہ ۴۱۷)

(ب) ''اس جگہ ایک اور بات قابل ذکر ہے کہ یہ وعدہ بعد کے مسلمانوں کو تو بالواسطہ پہونچتا ہے بلاواسطہ اس کے مخاطب وہ لوگ تھے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں موجود تھے وعدہ جب کیا گیا تھا اس وقت

مسلمانوں پر حالت خوف طاری تھی اور دین اسلام نے ابھی حجاز میں بھی مضبوط جڑ نہیں پکڑی تھی اس کے چند سال بعد یہ حالت خوف نہ صرف امن سے بدل گئی بلکہ اسلام عرب سے نکل کر ایشیا اور افریقہ کے بڑے حصہ پر چھا گیا اور اس کی جڑیں اپنی پیدائش کی زمین ہی میں نہیں کرۂ زمین میں جم گئیں یہ اس بات کا تاریخی ثبوت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا یہ وعدہ ابو بکر صدیق عمر فاروق اور عثمان غنی رضی اللہ عنہم کے زمانے میں پورا کر دیا۔ اس کے بعد کوئی انصاف پسند آدمی مشکل ہی سے اس امر میں شک کر سکتا ہے کہ ان تینوں حضرات کی خلافت پر خود قرآن کی مہر تصدیق لگی ہوئی ہے اور ان کے مومن صالح ہونے کی شہادت اللہ تعالیٰ خود دے رہے ہیں۔ (حاشیہ متعلقہ آیت بالا ۸۳ جلد ۳ صفحہ ۴۱۹)

ترکی بہ ترکی

آیت شریفہ کی اصل ترجمانی اور اس سے متعلق تشریحی حاشیہ میں بھی موصوف اس خلافت کو اللہ تعالیٰ کا صرف وعدہ ہی مان رہے ہیں۔ تو اب یہ بات غور طلب رہ جاتی ہے کہ اس خلافت کو اللہ تعالیٰ صریح لفظ وعدہ سے تعبیر فرمائیں یا خود علامہ بھی بے چوں چرا اسے وعدہ ہی قرار دیں تب تو ان میں کوئی تامل اور اعتراض نہو لیکن جب بعض دیندار بزرگ یہ فرمائیں کہ "حکومت مقصود نہیں بلکہ موعود ہے" تو علامہ ان کی اس تعبیر سے چڑھ جائیں اور مبہم الفاظ میں ان کی تجہیل تک کر ڈالنے میں کوئی باک محسوس نہ فرمائیں، چنانچہ ان بزرگ کے حق میں موصوف کا یہ لکھ دینا کہ "وہ نہیں جانتے کہ

دین کو عملاً قائم کرنے کے لئے جس حکومت کی ضرورت ہے اس کا قیام خدا کی شریعت میں مطلوب و مقصود ہے"۔اس عبارت کا خط کشیدہ فقرہ ان بزرگوں کی تجہیل نہیں تو اور کیا ہے ؟اب اگر علامہ کی زبان میں کوئی شخص ان کے حق میں یوں کہہ دے کہ حضرت شاید آپ جانتے نہیں کہ جس چیز کے متعلق وعدہ کیا جائے اس کو عربی زبان میں "موعود" کہتے ہیں لہٰذا ان بزرگ نے یہ فرما کر کہ "حکومت مقصود نہیں بلکہ موعود ہے" ایسی کون سی بات کہہ دی تھی جو آپ کو اتنی بری لگ گئی کہ آپ ان کی تجہیل پر بھی اتر آئے۔ آخر آپ بھی تو خلافت کو وعدہ ہی مان رہے ہیں۔

موضوع سے ذرا ہٹ کر

ابھی ابھی اوپر آیت استخلاف سے حاشیہ تفہیم کے جو اقتباسات شق باء کے تحت نقل ہوئے ہیں اس اقتباس میں آخری سطور جن پر خط کھینچ دیا گیا ہے ذرا غور سے ایک بار اور ملاحظہ فرمالی جائیں۔

انھیں پڑھ کر کسی انصاف پسند آدمی کے لئے یہ یقین کرنا مشکل ہو جائے گا کہ خلفائے ثلاثہ حضرات ابوبکر صدیق، عمر فاروق اور عثمان غنی رضی اللہ عنہم کے حق میں یوں اعتراف عظمت اور اس طرح خراج تحسین اس شخص کے قلم سے نکل رہا ہے، جس نے اپنی رسوائے زمانہ کتاب "خلافت و ملوکیت" کے صفحات میں خلیفۂ ثالث حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شان میں "بے لاگ تنقید" کا تبرا خیز سہارا لیتے ہوئے اس طرح انھیں نشانۂ ملامت بھی بنایا ہے، چند مختصر اقتباسات یہاں بھی پیش ہیں ملاحظہ ہوں :-

(الف) ''بد قسمتی سے خلیفۂ ثالث حضرت عثمان اس (خلافت و حکومت) کے معاملہ میں ''معیار مطلوب ''کو قائم نہ رکھ سکے'' (صفحہ ۹۹)

(ب) ''جب حضرت عثمان جانشین ہوئے تو رفتہ رفتہ وہ اس پالسی سے ہٹتے چلے گئے انھوں نے پے در پے اپنے رشتہ داروں کو بڑے بڑے اہم عہدے عطا کئے اور ان کے ساتھ دوسری ایسی رعایات کیں جو عام طور پر لوگوں میں ہدف اعتراض بن کر رہیں''۔ (صفحہ ۱۰۶)

(ج) یہ بات اول تو بجائے خود قابل اعتراض تھی کہ مملکت کا رئیس اعلیٰ جس خاندان کا ہو مملکت کے تمام عہدے بھی اسی خاندان کو دے دیئے جائیں (صفحہ ۱۰۹)

(د) اس کا نتیجہ آخر کار وہی ہوا۔ ان کے خلاف شورش برپا ہوئی اور صرف یہی نہیں کہ وہ شہید ہوئے بلکہ قبائلیت کی دبی چنگاریاں پھر سلگ اٹھیں جن کا شعلہ خلافت راشدہ کے نظام ہی کو پھونک کر رہا'' (صفحہ ۱۰۰)

(ہ) ''حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی پالسی کا یہ پہلو بلا شبہ غلط تھا اور غلط کام بہر حال غلط ہے خواہ وہ کسی نے کیا ہو، اس کو خوامخواہ کی سخن سازیوں سے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرنا نہ عقل و انصاف کا تقاضا ہے اور نہ ہی دین کا یہ مطالبہ ہے کہ کسی صحابی کی غلطی کو غلطی نہ مانا جائے۔ (خلافت و ملوکیت صفحہ ۱۱۶)

حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق یہ فرد جرم جو موصوف نے خلافت و ملوکیت میں تیار فرمائی ہے اور جس جس طرح انھیں اپنی بے لاگ تنقید کا نشانہ بنایا ہے اس کے بعد کیا کوئی شخص اپنے ذہن میں یہ

بات سوچ بھی سکے گا کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی خلافت ایسی بارشد و ہدایت تھی کہ خود اللہ تعالیٰ نے ان کی خلافت پر مہر تصدیق لگائی ہے ؟ لیکن آپ نے دیکھا کہ علامہ نے آیت استخلاف کی تشریح کے دوران غیر شعوری طور پر یہ ان کہی بھی کہہ دی کہ ''ان تینوں حضرات (ابوبکرؓ و عمرؓ عثمانؓ) کی خلافت پر خود قرآن کی مہر تصدیق لگی ہوئی ہے''

علامہ کی ہر دو تحریروں میں جیسا واضح تضاد ہے وہ کسی مزید ثبوت و دلیل کا محتاج نہیں ہے اس تضاد بیانی کا اصل راز بھی موصوف کی اس ''فکری و نظری یک رخی'' میں پوشیدہ ہے۔

آنموصوف پر ان کی یہ فکری یک رخی کچھ اس طرح غالب و مستولی ہو جاتی ہے کہ وہ ایک وقت میں کسی بھی موضوع بحث کے صرف اسی ایک پہلو پر اپنی فکر و نظر مرکوز کر دیتے ہیں جو اس وقت ان کے پیش نظر ہوتا ہے۔ چنانچہ آیت استخلاف کی تشریح و توضیح کے وقت انھیں اس خلافت کو موعود ثابت کرنا مقصود تھا اس لئے انھوں نے اپنے سارا زور قلم اس کے اثبات میں لگا دیا۔ جس کے نتیجہ میں سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی وہ خلافت جس میں وہ بہت ساری خرابیاں تھیں (جیسا کہ خلافت و ملوکیت کے اقتباس سے واضح ہے) اللہ تعالیٰ کی مہر تصدیق سے سرفراز ہو گئی - اور خلافت و ملوکیت کے صفحات میں چونکہ انھیں حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی ایک نہایت دستاویزی فردِ جرم تیار کرنی تھی اور انھیں ملوکیت کا اصل بانی قرار دینا تھا اس لئے یہاں موضوع بحث ''ملوکیت'' کی تلاش تھی اور چونکہ یہ بات آسانی سے قابل قبول نہ تھی کہ ''ملوکیت'' کا آغاز وہ دفعتاً حضرت امیر معاویہؓ کے دور سے ہی ظاہر

کریں اس لئے انھوں نے بڑی محنت وکاوش کے بعد یہ نتیجہ نکالنا بھی ضروری سمجھا کہ ملوکیت کا آغاز تو خلافت راشدہ ہی کے دور میں ہو چلا تھا۔ اس سلسلہ میں انھیں حضرت عثمان غنی رضی عنہ کے خلاف بھی وہ فرد جرم تیار کرنی پڑ گئی جو اوپر نقل ہوئی۔

معیار مطلوب کیا ہے؟

حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے خلاف لگائی گئی فرد جرم میں پہلے نمبر پر یہ دفعہ لگائی گئی ہے کہ "وہ اس معاملہ میں معیار مطلوب کو قائم نہ رکھ سکے"۔ اس موقع پر علامہ کو یہ وضاحت بھی کرنی تھی کہ وہ "معیار مطلوب" کیا تھا؟ وہ معیار کس نے مقرر کیا تھا؟۔ خلافت وملوکیت کے سیاق سباق سے اندازہ کچھ یہی ہوتا ہے کہ موصوف نے "معیار مطلوب" سے وہ معیار مراد لیا ہے جسے خود انھوں نے ایک منصوبہ بند انداز میں خود مرتب کر کے خلافت و ملوکیت کے دیباچہ میں ذکر فرمایا ہے۔ اگر واقعتاً معیار مطلوب سے وہی معیار مطلوب ہے تو بھلا بتایئے کہ بیچارے شہید مظلوم سیدنا عثمانؓ غنی کو یہ بات کہاں معلوم ہی رہی ہوگی کہ چودہ سو سال بعد ایک مصلح اعظم اور مجدد کامل ایسا بھی آئے گا اور اپنی کتاب خلافت وملوکیت کے دیباچہ میں ہماری خلافت کا ایک "معیار مطلوب" مقرر کر کے اس پر ہماری خلافت کو پرکھے گا؟ اگر انھیں علم ہوتا تو ضرور اس دیباچہ والے "معیار مطلوب" پر پورے اترنے کی کوشش فرماتے۔

یہ کیا ستم ظریفی ہے کہ علامہ اور ان کے متبعین خود اپنی گردنوں میں

تقلید ائمہ کرام کا قلادہ ڈالنے کے لئے تیار نہ ہوں اور ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنائے مجتہد اعظم بنے بیٹھے رہیں اور اس کے بر خلاف حضرات صحابہؓ بلکہ خلیفہ راشد تک کو علم دین سے یوں بے بہرہ اور اجتہاد و تفقہ سے ایسا کورا سمجھیں کہ انھیں یہ حق مطلق نہ ہو کہ وہ امور خلافت اور مسائل شریعت میں اپنے ذاتی اجتہاد و صوابدید پر عمل کر سکیں۔ انھیں یہ پابندی ہو کہ وہ خلافت کے اس "معیار مطلوب" پر عمل پیرا ہوں جو علامہ نے خلافت و ملوکیت کے دیباچہ میں اپنے اجتہاد کی روشنی میں ان کے لئے مرتب فرما دیئے ہیں؟ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

آمدم بر سر مطلب

سورہ بقرہ کی زیر بحث آیت کے تحت سورہ شوریٰ کی ایک آیت بھی زیر بحث تھی جس کے اقتباسات کی پانچ شقوں پر گفتگو اوپر ہو چکی ہے آئندہ سطور میں زیر تبصرہ اقتباسات کی چھٹی شق پر تبصرہ کیا جاتا ہے۔ (ضرورت ہو تو منقولہ اقتباسات کی شق ہاء ملاحظہ میں لے لی جائے)۔

علامہ موصوف نے اپنے قائم کردہ دو سوالوں میں سے دوسرے سوال کا جواب دیتے ہوئے بحث کا آغاز ہی نہایت مغالطہ انگیز انداز سے فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں :-

"اب دوسرے سوال (دین سے کیا مراد ہے) کو لیجئے بعض لوگوں نے دیکھا کہ جس دین کو قائم کرنے کا حکم دیا گیا وہ تمام انبیاء علیہم السلام کے درمیان مشترک ہے اور شریعتیں ان سب کی مختلف رہی ہیں

۔۔۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا

"اس لئے انھوں نے یہ رائے قائم کر لی کہ لا محالہ اس دین سے مراد شرعی احکام و ضوابط نہیں ہیں بلکہ صرف توحید و آخرت و کتاب و نبوت کا ماننا اور اللہ تعالیٰ کی عبادت بجا لانا ہے یا حد سے حد اس میں دو موٹے موٹے اخلاقی اصول شامل ہیں جو سب شریعتوں میں مشترک رہے ہیں"

اس بظاہر معصوم اور بے ضرر سے اقتباس میں علامہ نے اپنی صحافتی فنکاری کو پس پردہ ہی رکھنا چاہا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کو شاید یہ منظور ہی نہ ہوا اور ان کی فنکاری تحریر کے بین السطور بے نقاب ہو گئی۔ موصوف کا یہ فرمانا کہ "بعض لوگوں نے دیکھا" نہ صرف یہ کہ مغالطہ انگیز و فتنہ خیز ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ تو صریح غلط بیانی کی نہایت گمراہ کن کوشش ہے، گزشتہ صفحات میں جناب وحید الدین خانصاحب کے حوالے سے جو متعدد تفسیروں کی تصریحات نقل کر آئے ہیں جن میں سے کسی ایک میں بھی مفسر نے اس آیت کی کسی دوسری تفسیر کا ذرا سا اشارہ بھی نہیں کیا ہے جس سے یہ بات متعین ہو جاتی کہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں آئے ہوئے لفظ "دین" سے وہ بنیادی عقائد و تعلیمات ہی مراد لی ہیں جو مشترک طور پر ان حضرات انبیاء کو بذریعۂ وحی ملی تھیں۔

علامہ ان جمہور مفسرین کی متفقہ تفسیر کو "بعض لوگوں کی رائے" اور وہ بھی "سطحی رائے" بلکہ ایک قدم اور آگے بڑھا کر "خطرناک رائے" تک قرار دئے ڈال رہے ہیں۔

ظاہر ہے کہ موصوف کے معتقدین موصوف کے ان ارشادات کی

روشنی میں اسی نتیجہ تک پہونچے ہوں گے کہ آنموصوف نے آیت شریفہ میں آئے ہوئے لفظ دین کی جو تشریح و تفسیر اس موقع پر فرمائی ہے ضرور اس کی تائید کے لئے مفسرین کرام کی ایک جماعت علامہ کے سامنے صف بستہ کھڑی ہو گی اور وہ جب چاہیں گے ان میں سے ایک ایک کو اپنی تائید میں پیش کرتے رہے رہیں گے۔ لیکن افسوس کی ان معتقدین کا یہ تصور خوش فہمی کا ''بے حقیقت سراب'' ہی نکلا علامہ اپنی تائید میں دس بیس تو دور کی بات ہے دوچار مفسرین کے تفسیری حوالے نہ پیش کر سکے۔

بہت ممکن تھا کہ علامہ موصوف کہ بلند وبالا شخصیت کے واجبی احترام میں ان کی خلاف حقیقت اور مغالطہ انگیز تعبیرات انگیز کر کے خاموش بھی رہ جاتے اور یہ خیال کر لیتے کہ شاید علامہ کے ''وسیع مطالعہ'' کی رو سے طبقۂ مفسرین کی یہ کثیر تعداد بھی قلیل ہوں اور اضافی مفہوم کے اعتبار سے ''بعض لوگوں'' کے الفاظ سے تعبیر کیئے جانے کا جواز رکھتی ہو گی۔

لہٰذا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے اگر انھوں نے اپنے اہل تائید مفسرین کے بالمقابل ان مذکورہ مفسرین کو صیغۂ تقلیل میں ذکر کر دیا۔ لیکن ہمیں اپنی یہ خاموشی اس وقت مشکل نظر آئی جب ہم نے دیکھا کہ یہ حضرت موصوف جوان مفسرین کو ''بعض لوگوں'' کے مجہول و ضعیف عنوان سے تعبیر کرنے میں کوئی باک نہیں فرمارہے ہیں۔ یہ تو اپنی بات صرف اپنی انشاء اور صحافت ہی کے ذریعہ منوانا چاہتے ہیں تو ہمیں مجبوراً کہنا پڑا کہ واہ خوب ع

لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں

کہاں تو زور صحافت میں یہ تیور کہ جمہور مفسرین کی متفقہ تفسیر کو بھی

"بعض لوگوں" کی سطحی اور وہ بھی خطرناک رائے کہہ دینے میں ادنیٰ تامل اور زرا سی ہچکچاہٹ ہی نہیں ہوئی اور کہاں یہ صورت حال ہے کہ خود طبقۂ مفسرین کی طرف سے مکمل بے تائید و بے سہارا ہیں۔ کسی ایک مفسر کا قول بھی اپنی تائید میں نقل نہیں فرما سکے ہیں۔

اس سے بڑھ کر جسارت و دیدہ دلیری اور کیا ہو گی کہ حضرت ابن عباسؓ و ابو العالیہ اور حضرت مجاہد و ابن جریر، ابو حبان وخازن، ابن کثیر و بغوی، امام رازی و قرطبیؒ اور علامہ آلوسی وغیرہم اپنی عربی تفسیرات میں ــ حضرت شاہ عبد القادر اور شاہ رفیع الدین دہلوی مفسر حقانی و تھانوی حضرت شیخ الہند و فتح محمد جالندھری، مولانا عاشق الٰہی میرٹھی، مولنا شبیر احمد عثمانی اپنے اردو تراجم میں اور تفسیری حاشیوں میں آیت زیر بحث کی جو تفسیر لکھیں وہ تو ان کی ذاتی رائے، سطحی رائے، خطرناک رائے قرار پائے ــ اور ان کے مقابل اس آیت کی جو تفسیر آنموصوف نے تفہیم میں تحریر فرمائی ہے وہ ان کی ذاتی رائے نہیں ہے بلکہ یہ تفسیر بالکل حقیقی اور واقعی تفسیر ہے جو شاید حق تعالیٰ نے براہ راست ان پر القاء فرمائی ہو گی۔

علامہ کی انشاء و صحافت کا ایک خاص قابل توجہ پہلو یہ بھی ہے کہ وہ بسا اوقات کوئی دعویٰ تو اس زور و شور اور طمطراق سے کرتے ہیں جیسے ان کے پاس اپنے دعوے کے ثبوت میں صرف ایک دو دلیلیں نہیں بلکہ "دلائل و براہین کی پوری بٹالین موجود ہے۔ لیکن جب ان کی جادوئی تحریر پر "رد سحر" کا عمل کیا جاتا ہے تو پتہ چلتا ہے کہ یہ تو موصوف کا کمال فن تھا ورنہ وہ تو دلیل و ثبوت کے لحاظ سے یکہ و تنہا و بالکل پیدل ہیں۔

ایسی ہی مواقع پر وہ اپنے مخاطبین کے سامنے کوئی "فرضی ہوا" کھڑا کر دینا بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ مخاطب کے لئے اس "فرضی ہوا" کے اندیشہ میں اس کے سوا کوئی چارہ کار ہی نہ رہے کہ وہ آنموصوف کا وہ دعویٰ تسلیم کر لے جس پر وہ کوئی واجب التسلیم دلیل پیش نہیں کر پائے ہیں۔

موصوف کی اس فنکاری کی مثال ان کا یہ زیر تبصرہ اقتباس بھی ہے جس میں انھوں نے اپنی بے دلیل بات منوانے کے لئے کیسی صفائی سے جمہور مفسرین کی تفسیر کو "بعض لوگوں" کی سطحی خطرناک رائے کہہ ڈالا پھر اس پر بھی بس نہیں کیا بلکہ ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ "فرضی ہوا" بھی کھڑا کر دیا کہ۔

"اگر اس کی اصلاح نہ کر دی جائے تو آگے بڑھ کر بات دین و شریعت تک جا پہونچے گی، جیسا کہ "سینٹ پال" نے دین بلا شریعت کا نظریہ پیش کر دیا ہے"

علامہ نے اس موقع پر جس انداز سے اس خطرناک رائے کی ضرورت اصلاح ظاہر فرمائی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے ان کے خیال میں یہ خطرناک رائے ابھی زمانۂ قریب ہی کے بعض لوگوں نے ظاہر کی ہے اور اس رائے کو ابھی اتنی مدت و مہلت نہیں مل سکی ہے کہ یہ تفسیری رائے سینٹ پال کے نظریہ کا درجہ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے وہ صرف تحفظ دین کے مقدس و مبارک جذبہ کے تحت اس "خطرناک رائے" کو اپنی جڑیں جمانے سے پہلے ہی صفحات تفسیر سے اس کا بالکل صفایا کر دینا چاہتے ہیں اور اپنے ناظرین تفہیم کو اس خطرناک انجام سے آگاہ فرما دینا چاہتے ہیں جو قرآن مجید سے پہلے کی آسمانی کتاب انجیل سے متعلق سینٹ پال

کے نظریہ کی شکل میں سامنے آچکا ہے۔ لیکن موصوف شاید نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ جس نے یہ قرآن نازل فرمایا ہے اس نے بذات خود اس کی حفاظت کا دعویٰ بھی فرمایا ہے۔ ''اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحَافِظُوْنَ'' اور یہ حفاظت صرف اس کے صفحات واوراق، الفاظ و نقوش تک ہی محدود نہ رہے گی بلکہ اس کے صحیح معانی و مطالب کی کی حفاظت بھی اس میں شامل ہے جو حسبِ وعدۂ خداوندی ضرور ہوتی بھی رہے گی۔

اور جیسا کہ اوپر بار بار ذکر کیا جا چکا ہے سورۂ شوریٰ کی زیر بحث آیت کی یہ تفسیر جسے علامہ نے ''خطرناک رائے'' قرار دے رہے ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ و ابو العالیہ اور حضرت مجاہد وغیرہم دور خیر القرون ہی سے ہوتی آرہی ہے اور علامہ کے دیئے ہوئے تاثر کے مطابق کسی ایرے غیرے اردو مفسر کی تفسیر نہیں ہے۔ خدا تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ صادق و مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی و بشارت کے مطابق آپ کی امت میں علامہ کے علی الرغم ایسے علمائے حق ہر دور میں موجود رہے ہیں جن کی مساعی مشکورہ کے نتیجہ میں دین و شریعت کی تفریق کا نظریہ دین اسلام کے لئے موجب خطر نہیں بن سکا اور اس معاملہ میں نہ تو کسی شیطان کی سعی اضلال کامیاب ہوئی اور نہ کسی ''سینٹ پال'' کا نظریہ بافروغ ہوا۔

ایسی صورت میں علامہ کا وہ فرضی ہوا دین اسلام کے لئے قطعی بے بنیاد ہے جسے علامہ نے صرف اس لئے دکھانا چاہا ہے کہ کہیں کوئی ناظر تفہیم ان سے خود ان کی ذاتی رائے کا ثبوت نہ مانگ بیٹھے اور کہیں کسی ناظر پر ان کی ''سلف بیزاری'' اور ''مخالفت جمہور'' نہ ظاہر ہو جائے۔

صفحات گزشتہ میں متعدد تفسیرات کے اقتباسات اردو ترجمے کی شکل میں پیش کئے جا چکے ہیں اب خاتمۂ بحث کے وقت تنویر المقیاس کا بھی ایک اقتباس پیش کیا جا رہا ہے۔

(ان اقیموا الدین)امر اللّٰہ جملة الانبیاء ان اقیموا الدین ان اتفقو فی الدین (ولاتتفرقوا فیه)لا تختلفوافی الدین. (صفحہ ۳۰۰)

"ان اقیموا الدین کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انبیاء علیہ السلام کو یہ حکم دیا تھا کہ دین قائم رکھو یعنی دین میں متفق رہو۔ اور ولا تتفرقوا کا مطلب یہ ہے کہ باہم اختلاف نہ کرنا۔
(صفحہ ۳۰۰)

الغرض جمہور مفسرین کی تصریحات کے مطابق اس اقتباس سے بھی یہی حقیقت متعین ہوتی ہے کہ اس آیت میں لفظ "دین" سے وہی بنیادی عقائد و تعلیمات مراد ہیں جو تمام انبیاء کرام میں مشترک رہی ہیں اور "اقامت" کے مشترک امر سے مراد بھی یہی ہے کہ اس دین کو قائم رکھنے میں متفق العمل رہو۔

سینٹ پال نے دین و شریعت کی تفریق نہیں کی تھی بلکہ دین میں تحریف کی تھی۔

زیر تبصرہ حاشیہ بالا میں علامہ نے سینٹ پال کے عمل تحریف کو دین و شریعت کی تفریق کا عنوان دیکر دانستہ ایک اور مغالطہ کے لئے راہ ہموار فرمائی ہے۔ سینٹ پال کا کارنامہ یہ نہیں ہے کہ اس نے دین و شریعت کے مابین

تفریق کر کے تعلیمات شریعت کی اہمیت ختم کردی بلکہ اس کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اصل دین کے بنیادی عقیدوں میں اپنی طرف سے "کفارۂ مسیح" کا ایک ایسا خود ساختہ عقیدہ شامل کر دیا جس کی رو سے پیروان عیسویت کو یہ سہولت حاصل ہو گئی کہ وہ اس محرف دین کے قائل رہتے ہوئے بھی دین و شریعت کی جملہ پابندیوں سے آزاد زندگی گزار سکیں۔ انھیں آخرت میں کسی قسم کی سزا سے سابقہ پیش نہیں آئے گا کیونکہ عقیدۂ کفارۂ مسیح کے مطابق ان کے خداوند مسیح خود ہی اپنی پوری امت (بلکہ ذرّیت) کی طرف سے کفارہ ہو چکے ہیں۔

ظاہر ہے سینٹ پال نے عقیدۂ کفارہ کا اختراع کر کے دراصل دین الٰہی کے بنیادی عقیدوں میں ایک زبردست تحریف کی ہے کیونکہ دین کی ان بنیادی تعلیمات کی رو سے یہ عقیدہ سراسر گمراہی اور خدا اور رسول پر خالص افتراء و بہتان ثابت ہوتا ہے۔

ایسی صورت میں دین حقیقی کی اس کھلی تحریف کو صاف نظر انداز کر کے علامہ کا اسے دین و شریعت کی تفریق کا نام دیدینا نہ صرف یہ کہ صریح مغالطہ بھی ہے بلکہ یہ ایک خطرناک گمراہی بھی ہے کیونکہ اس کی رو سے سینٹ پال کا "عقیدۂ کفارۂ مسیح" اصل دین میں تحریف کا مصداق نہ قرار پا کر "شریعت عیسوی" کی کوئی تعلیم ٹھہر جاتا ہے۔ اور ان کے جرم کی تصویر یہ بنتی ہے کہ ان لوگوں نے دین و شریعت کے مابین تفریق کر دی جو انھیں نہ کرنی چاہئے تھی۔

واقعہ کی اس تصویر کشی نے سینٹ پال کے جرم کو کیسا کچھ ہلکا کر دیا ہے

یہ بات محتاج بیان ہی نہیں ہے۔

حاشیہ بالا کے اس تجزیہ و تبصرہ کی روشنی میں یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو گئی کہ اپنی تحریک کی ذہن سازی کے لئے علامہ کیا کچھ کر سکتے ہیں۔

علامہ کا روئے سخن ایسے موقعوں پر جن علماء حق کی طرف ہو تا ہے ان میں سے کسی صاحب علم نے یہ بات نہیں کہی کہ تبلیغ و اصلاح کی جدو جہد کا دائرہ صرف عبادات و اخلاق ہی تک محدود رکھا جائے اور پورے نظام دین کو قصداً و عملاً معطل کر دیا جائے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اسلام میں انفرادی احکام اور اجتماعی احکام کی نوعیتیں علٰحدہ علٰحدہ ہیں۔ علامہ کی غلطی یہ ہے کہ وہ دونوں ہی قسم کے احکام کو ایک درجہ میں رکھ کر قیام حکومت کو بھی مامور و مقصود اور نہ صرف مامور و مقصود بلکہ منتہائے مقصود قرار دے دیتے ہیں۔ اور یہی وہ بات ہے جسے وہ اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود کسی آیت قرآنی سے ثابت نہیں کر سکے ہیں۔

حاشیہ ۲۰۵ پر بھی کچھ کلام

سورۂ بقرہ کی اسی زیر بحث آیت ہی سے متعلق حاشیہ ۲۰۵ پر بھی کچھ تبصرہ ضروری معلوم ہوتا ہے علامہ موصوف اپنے اس حاشیہ میں فرماتے ہیں :-

"باز آجانے سے مراد کافروں کا اپنے کفر و شرک سے باز آجانا نہیں بلکہ فتنہ سے باز آجانا ہے۔ کافر، مشرک، دہریے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنا جو عقیدہ رکھتا ہے رکھے اور جس کی چاہے عبادت کرے یا کسی کی نہ کرے، اس گمراہی سے نکالنے کے لئے ہم اسے فہمائش و

نصیحت کریں گے مگر اس سے لڑیں گے نہیں ۔لیکن اسے یہ حق ہرگز نہیں ہے کہ خدا کی زمین پر خدا کے قانون کی بجائے اپنے باطل قوانین جاری کرے اور خدا کے بندوں کو غیر از خدا کسی کا بندہ بنائے ،اس فتنہ کو دفع کرنے کے لئے حسب موقع اور حسب امکان تبلیغ اور شمشیر دونوں سے کام لیا جائے گا اور مومن اس وقت تک چین سے نہ بیٹھے گا جب تک کفار اپنے اس فتنہ سے باز نہ آجائیں۔(تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۱۵۱)

علامہ اپنی تفسیر نگاری کے دوران لحہ بھر کے لئے بھی اپنے ناظرین کی ''ذہن سازی'' نہیں بھولتے ۔موصوف نے اپنے اس حاشیہ میں بھی اپنے انہی خیالات کا اظہار فرمایا ہے ،جن کا تذکرہ اپنے مفصل تبصرہ کے ساتھ ہم گزشتہ صفحات میں کر آئے ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے دعوتی و تبلیغی مشن کی یہ تصویر کہ ''وہ دنیا میں کفر و شرک کے ازالے اور خاتمے کے لئے نہیں تشریف لائے تھے بلکہ ان کا منتہائے مقصود صرف یہ تھا کہ حکومت و اقتدار کی کنجیاں اور کرسیاں ان کے ہاتھ آجائیں اور بس، دنیا کے لوگ کفر و شرک کی اندھیریوں میں اور گمراہیوں میں بھٹکتے پھریں اس سے انھیں کوئی سروکار نہیں تھا، کفر و شرک کا ازالہ اور فساد عقیدہ کی اصلاح کو ان کے مشن میں ثانوی درجہ حاصل تھا'' یہ بات نہ صرف یہ کہ قرآن مجید سے ثابت نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ علامہ کا یہ دعویٰ حضرات انبیاء علیہم السلام کے مشن کا قلب ماہیت اور قرآن مجید پر زبردست افتراء و بہتان ہے۔

آیات زیر بحث کی تفسیر میں حضرات مفسرین کی صاف و صریح تصریحات کے کافی اقتباسات اوپر ذکر کئے جا چکے ہیں۔چند اقتباسات اس جگہ

بھی ملاحظہ فرمالئے جائیں :۔

(۱) مفسر طبری فرماتے ہیں :

فان انتهٰی الذین یقاتلونکم من الکفار عن قتالکم ودخلوا فی ملتکم واقروابما الزمکم الله من فرائضه وترکوااماهم علیه من عبادةالاوثان فدعواالاعتداء علیهم وقتالهم وجهادهم (طبری صفحہ ۱۰۹)

تو اگر وہ کفار جو تم سے بر سر پیکار ہیں تم سے جنگ کرنے سے باز آجائیں اور تمہاری ملت اسلامیہ میں داخل ہو جائیں اور ان فرائض کا اقرار کرلیں جو اللہ تعالیٰ نے تم پر لازم کئے ہیں اور اپنی وہ بت پرستی ترک کردیں جس پر وہ اب تک قائم تھے تو تم ان پر ظلم و زیادتی اور ان سے قتال و جہاد ختم کردو۔ (طبری صفحہ ۱۰۹)

(۲) مفسر قمی غرائب القرآن میں فرماتے ہیں :

فان انتهواعن الامر الذی وجب قتالهم لا جله وهو الکفر والقتال (قمی برحاشیہ طبری صفحہ ۲۰۷)

تو اگر وہ کفار اس امر سے باز آجائیں جس کی وجہ سے ان سے جنگ کرنا ضروری ہو گیا ہے یعنی کفر قتال (تفسیر قمی صفحہ ۲۰۷)

(۳) مفسر بغوی معالم التنزیل میں فرماتے ہیں :

فان انتهواعن القتال والکفر تو اگر وہ کفار قتال اور کفر سے باز آجائیں۔

فان انتهواعن الکفر واسلموا۔ یعنی کفر سے باز آجائیں اور

اسلام لے آئیں (حاشیہ ابن کثیر ۴۳۶)

(۴) مفسر ابن کثیر فرماتے ہیں :-

فان انتھوا عما ھم فیہ من الشرك وقتال المومنین فکفوا عنھم فان من قاتلھم بعد ذالك فھو ظالم (ابن کثیر جلد ا صفحہ ۴۳۵)

تو اگر وہ لوگ اس شرک سے باز آجائیں جس میں وہ مبتلا ہیں اور مسلمانوں سے جنگ بند کر دیں تو تم بھی ان سے باز آجاؤ کیونکہ جو شخص اس کے بعد بھی ان سے قتال کرے تو وہی ظالم ہے۔ (ابن کثیر صفحہ ۴۳۵)

(۵) مفسر قرطبیؒ فرماتے ہیں

فان انتھوا ای عن الکفر اما بالاسلام کما تقدم فی الآیۃ قبل او باداء الجزیۃ فی حق اھل الکتاب - والا قوتلوا وھم ظالمون ولا عدوان الا علیھم (قرطبی ۳۵۴)

تو اگر وہ کفار باز آجائیں یعنی کفر سے باز آجائیں خواہ اسلام لاکر جیسا کہ پہلے گذر چکا یا جزیہ ادا کر کے (یہ حکم جزیہ اہل کتاب کے حق میں ہے) ورنہ ان سے قتال کیا جائے گا - اور یہی لوگ ظالم ہیں اور ان کے سوا کسی دوسرے پر یہ ظلم نہیں ہے۔ (قرطبی صفحہ ۳۵۴)

(۶) مفسر آلوسی روح المعانی میں فرماتے ہیں۔

فان انتھوا واسلموا فلا تعتدوا علیھم (روح المعانی جلد ۲ صفحہ ۷٦)

تو اگر وہ کفار باز آجائیں اور اسلام قبول کرلیں تو تم ان پر زیادتی نہ کرو۔

ان چند تفسیری حوالوں کے علاوہ مزید حوالے اور بھی پیش کئے جا سکتے ہیں از راہ اختصار انہی پر قناعت کی جا رہی ہے۔

تفسیر بیان القرآن میں ہے

اسی آیت زیر بحث کے تحت حضرت حکیم الامۃ بیان القرآن میں فرماتے ہیں :-

"اگر وہ لوگ اسلام نہ لائیں تو اگرچہ دوسرے کفار کے لئے اسلامی قانون یہ ہے کہ وہ اپنے مذہب پر رہتے ہوئے بھی اگر اسلامی حکومت کی اطاعت اور جزیہ دینے کا اقرار کرلیں تو ان کا قتل جائز نہیں رہتا بلکہ ان کے حقوق کی حفاظت اسلامی حکومت پر لازم ہو جاتی ہے مگر یہ خاص کفار چونکہ اہل عرب ہیں ان کے لئے قانون جزیہ نہیں بلکہ ان کے لئے صرف دو راستے ہیں اسلام یا قتل اس واسطے ان کے ساتھ اس حد تک لڑو کہ ان میں فساد عقیدہ (یعنی شرک) نہ رہے اور ان کا دین خالص اللہ ہی کا ہو جائے۔ (اور کسی کا دین خالصتاً اللہ کے لئے ہو جانا موقوف ہے قبول اسلام پر تو حاصل یہ ہوا کہ شرک چھوڑ کر اسلام قبول کرلیں۔ (خلاصہ تفسیر بحوالہ معارف القرآن جلد اصفحہ ۲۷۴)

خود علامہ کے دیرینہ نیاز مند وحید الدین خانصاحب بھی یہی فرماتے ہیں

"تعبیر کی غلطی" کے مصنف جناب وحید الدین خانصاحب نے بھی اپنی تازہ تفسیر تذکیر القرآن میں آیات زیر بحث کی تشریح کرتے ہوئے جمہور مفسرین ہی کی موافقت فرمائی ہے لکھتے ہیں :-

"مطلب یہ ہے کہ سرزمین عرب سے شرک کا خاتمہ ہو جائے اور دین توحید کے سوا کوئی دین وہاں باقی نہ رہے۔ اس حکم کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے عرب کو توحید کا دائمی مرکز بنادیا"۔ (تذکیر القرآن جلد ۱ صفحہ ۸۱)

الغرض عام تفسیرات کی رو سے اس موقع پر چونکہ لفظ فتنہ کا مصداق کفر و شرک ہی کو مانا گیا ہے اس لئے باز آجانے سے بھی مراد لا محالہ کفر و شرک ہی لیا جائے گا اور آیت زیر بحث کا مطلب یہی ٹھہرے گا کہ سرزمین عرب کے یہ اہل شرک (جو ایک طرف تو فساد عقیدہ کے شکار ہیں اور دوسری طرف اہل توحید سے برسر جنگ اور ان کی ایذا رسانی پر کمر بستہ بھی ہیں) اپنے شرک سے اور مسلمانوں کی ایذا رسانی سے بھی باز آجائیں تو پھر ظالموں کے سوا کسی اور پر کوئی انتقامی کاروائی نہ کی جائے گی۔

مندرجہ بالا تفسیری اقتباسات کی روشنی میں یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی ہے کہ اسلامی قانون جنگ جملہ اہل کفر کے لئے کچھ اور ہے اور سرزمین عرب کے اہل فتنہ اور اہل شرک کے لئے کچھ اور ہے۔ ان کے لئے قانون جزیہ نہیں بلکہ صرف دو ہی راستے ہیں یا تو وہ شرک اور معرکہ آرائی سے باز

آئیں دین توحید اختیار کریں ورنہ انھیں ان زیادتیوں کی پاداش میں قتل ہی کیا جائے گا جو انھوں نے دعوت توحید کے ابتدائی دور میں مسلمانوں کے ساتھ روا رکھی تھیں۔ ایسے فتنہ جو اہل شرک کو صرف اسی صورت میں معاف کیا جا سکتا ہے جبکہ وہ دین توحید اختیار کر لیں۔

آیت زیر بحث کی اس تشریح و تفسیر کے بعد علامہ کا یہ ارشاد کہ "کافر مشرک، دہریے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنا جو عقیدہ رکھتا ہے رکھے اور جس کی چاہے عبادت کرے یا کسی کی نہ کرے" نہ صرف یہ کہ جمہور مفسرین کے خلاف ہے بلکہ اگر بغور دیکھا جائے تو دین اسلام کے بنیادی عقیدۂ توحید کی عظمت و اہمیت گھٹانے کی ایک ناروا کوشش اور زبردست جسارت بھی ہے۔

علامہ کی اس ناروا کوشش کا منشاء موصوف کی وہی بنیادی غلطی ہے جو انھیں حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کے مشن کا منتہائے مقصود متعین کرنے میں ہوئی ہے۔ جس پر کچھ گفتگو ہو اوپر بھی کر آئے ہیں۔

بالکل سامنے کی سیدھی سی بات ہے

حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا منتہائے مقصود اگر حکومت و اقتدار کا حصول ہی تھا تو آپ کے لئے تحصیل حکومت و اقتدار کا موقع اس سے اچھا اور کب تھا جب صنادید مکہ نے آپ کو ریاست و حکومت کی پیش کش اس شرط پر کر دی تھی اگر آپ اپنے اصل مشن دعوت توحید اور مذمتِ شرک سے دستبردار ہو جائیں تو ہم آپ کو اپنا امیر و سردار تسلیم کر لیں گے۔ لیکن قرآن مجید کی واضح آیات و تاریخ کے روشن صفحات گواہ ہیں کہ آپ نے صنادید عرب

کی یہ عظیم پیشکش نہایت بے نیازی کے ساتھ یہ کہہ کر ٹھکرادی کہ اگر تم میرے ایک ہاتھ میں چاند اور دوسرے ہاتھ میں سورج بھی رکھ دو جب بھی میں اپنے اصل مشن سے دستبردار نہیں ہو سکتا۔

حکومت و اقتدار کی اس پیشکش کو اس طرح مسترد کر دینا اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مشن کا منتہائے مقصود حکومت و اقتدار کو بنایا ہی نہیں تھا بلکہ آپ کا اصل مشن ازالۂ شرک اور اقامت توحید ہی تھا۔

علامہ کے محبین و مخلصین اگر چاہیں تو ایک طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بے نظیر استقلال و استقامت کو دیکھیں کہ آپ نے حکومت و اقتدار کی خواہش میں اپنے اصل مشن سے دستبرداری کسی قیمت پر بھی گوارانہ فرمائی اور دوسری طرف علامہ کو دیکھیں کہ انھوں نے اپنی تحریک کے ابتدائی دور میں جو فکر انگیز مضامین لکھے تھے (مثلاً اسلامی حکومت کیسے قائم ہو سکتی ہے یا موجودہ سیاسی کشمکش وغیرہ) ان میں موصوف نے اپنے آپ کو دعوت وارشاد واصلاح و تجدید کے کس بلند مقام پر فائز دکھانے کی کوشش فرمائی تھی اور پھر چشم فلک نے یہ نظارہ بھی دیکھا کہ موصوف کس طرح اس مقام بلند سے گر کر نیچے آرہے اور پھر یہ بھی ہوا کہ ان کی جماعت کے سابقین اولین میں سے اکثر و بیشتر حضرات یکے بعد دیگرے ان سے اور ان کی جماعت سے علیحدہ ہو گئے۔ اس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ تقسیم ہند کے بعد علامہ کو کچھ اس قسم کی خوش فہمی بھی ہو گئی تھی کہ وہ جس حکومت الہیہ کا خواب اتنے عرصہ سے دیکھ رہے تھے اس کی تعبیر اب رونما ہونے والی ہے اور کچھ عجب

نہیں کہ انھیں یہ امید بھی بندھ گئی ہو کہ اب وقت آگیا کہ ایک فرضی دارالاسلام کا غیر حقیقی امیر المومنین اس مملکت خداداد کا حقیقی امیر المومنین بھی بن جائے۔ چنانچہ موصوف اس لیلائے حکومت کے شوق فراواں میں ایسے از خود رفتہ ہوئے کہ بڑی بڑی امیدوں اور آرزوؤں سے بنائے ہوئے "دار الا اسلام" کو اللہ تعالیٰ کی حفاظت و نگرانی میں چھوڑ کر عازم پاکستان ہوئے ع

خوش رہو اہل وطن ہم تو سفر کرتے ہیں

علامہ نے اپنے مشن کے منتہائے مقصود "حکومت اسلامی کو حضرات انبیاء کرام کا مطلوب و مقصود ثابت کرنے کے لئے آیت قرآنی "ان اقیموا الدین" سے جس منطقی انداز میں استدلال کی کوشش کی ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ آیت اس موضوع بحث سے قطعاً غیر متعلق ہے، قرآن مجید کی جو آیات فی الجملہ اس موضوع بحث کے لئے کارآمد ہو سکتی ہیں وہ بعض دوسری آیات ہیں۔ مگر لطف کی بات یہ ہے کہ ان آیات سے جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ علامہ کے لئے مفید مدعا ہونے کے بجائے ان کے دعوے کی تردید کے لئے زیادہ کارآمد ہے۔ مثلاً سورۂ بقر کی یہ آیت جو حکایت جالوت و طالوت کے بیان میں آئی ہے۔

(۱) اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِکًا نُّقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ

(جب انھوں نے اپنے نبی سے فرمائش کی کہ آپ ہمارے لئے کوئی بادشاہ مقرر فرمادیں کہ ہم (اس کی قیادت میں) اللہ کی راہ میں لڑیں)

یہ آیت صاف بتا رہی ہے کہ وہ نبی (غالباً حضرت شموئیل اپنی قوم میں صرف نبی کی حیثیت میں مامور تھے بادشاہت اور ملکی انتظام ان سے متعلق

نہ تھابلکہ تفسیر کی متعدد کتابوں میں یہ تصریح بھی موجود ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک طرح سے دستور ہی یہ تھا کہ ان کے ہاں نبوت و ملوکت کے مناصب دو خاندانوں میں منقسم تھے۔ لاوی بن یعقوب کی نسل میں حضرات انبیاء مبعوث ہوتے رہے اور یہودا کی نسل میں بادشاہت کا سلسلہ چلتا رہا تھا۔ حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام لاوی بن یعقوب کے خاندان میں مبعوث ہوئے۔ حضرات داؤد و سلیمان علیہما السلام یہودا کے خاندان میں ہوئے جو نبوت و ملوکت دونوں کے جامع ہوئے۔ حضرت طالوت بنیامین کے خاندان سے تھے جس میں اس سے پہلے نہ تو سلسلۂ نبوت ہی چلا تھا نہ ملوکت و حکومت رہی تھی اسی وجہ سے ابتداءً ان کی بادشاہت تسلیم کرنے سے انکار بھی کیا گیا تھا۔

(۲) دوسری آیت سورۂ مائدہ میں پارہ چھ رکوع نمبر ۸ میں ہے :-

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰی لِقَوْمِهٖ یٰا قَوْمِ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِیْكُمْ اَنْبِیَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوْكاً.

اور یہ بھی یاد کرو جبکہ موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ اے قوم اللہ تعالیٰ کے انعامات یاد کرو کہ اس نے تم میں بہت سے انبیاء پیدا کئے اور تم کو بادشاہ بنایا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے گروہ انبیاء علیہم السلام کو طبقۂ ملوک کے بالمقابل بالکل علیحدہ ذکر فرما کر یہ حقیقت واضح فرما دی ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے مشن کا منتہائے مقصود حکومت و سلطنت ہرگز نہیں ہے چنانچہ جن حضرات کو نبوت کے علاوہ حکومت سے بھی نوازا گیا ان کا ذکر بالکل نمایاں طور پر کیا گیا ہے۔

(۱۱) حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو:-

سورہ بقرہ پارہ نمبر ۲ کی آیت ۲۲۶ اور حاشیہ ۲۴۵۔

آیت شریف:-

لِلَّذِيْنَ يُوْلُوْنَ مِنْ نِّسَا ئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَآءُ وْ فَاِللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَاِنْ عَزَمُوْا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ٥ (سورہ بقرہ رکوع نمبر ۱۲)

جو لوگ اپنی عورتوں سے تعلق نہ رکھنے کی قسم کھا بیٹھے ہیں ان کے لئے چار مہینہ کی مہلت ہے اگر انھوں نے رجوع کر لیا تو اللہ معاف کرنے والا اور رحیم ہے اور اگر انھوں نے طلاق ہی کی ٹھان لی ہو تو جانے رہیں کہ اللہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔ (تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۱۷۱)

آیت زیر بحث کی یہ ترجمانی تفہیم القرآن کے مطابق ہے۔ تفسیری حاشیہ نقل کرنے سے پہلے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ صورت مسئلہ اور نوعیت معاملہ کی مزید وضاحت کے لئے ہم تفسیر بیان القرآن کا اقتباس بھی پیش کر دیں کہ فقہ حنفی کے مطابق آیت کی ترجمانی بھی سامنے آجائے۔ اس کے بعد تفہیم کا حاشیہ نقل کیا جائے گا۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ معارف القرآن میں "بیان القرآن" کا خلاصہ تفسیر یوں نقل فرماتے ہیں:-

جو لوگ (بلا قید مدت یا چار ماہ یا زائد مدت کے لئے) قسم کھا بیٹھتے ہیں اپنی بیویوں کے پاس جانے سے ان کے لئے چار ماہ تک

کی مہلت ہے سو اگر (ان چار مہینے کے اندر) یہ لوگ (اپنی قسم کو توڑ کر عورت کی طرف) رجوع کر لیں ت (تب تو نکاح باقی رہے گا اور) اللہ تعالیٰ (ایسی قسم توڑنے کا گناہ کفارہ سے) معاف کر دیں گے (اور چونکہ اب بیوی کے حقوق ادا کرنے لگا اس پر) رحمت فرماویں گے اور اگر بالکل چھوڑ ہی دینے کا پختہ ارادہ کر لیا ہے (اور اس لئے چار ماہ کے اندر قسم توڑ کر رجوع نہیں کیا) تو (چار ماہ گزرتے ہی قطعی طلاق پڑ جائے گی اور) اللہ تعالیٰ (ان کی قسم کو بھی) سنتے ہیں (اور ان کے اس پختہ ارادے کو بھی) جانتے ہیں (اس لئے اس کے متعلق مناسب حکم ارشاد فرمادیا)

(معارف القرآن جلد ا صفحہ ۵۴۵)

تفہیم کا تفسیری حاشیہ

علامہ آیت مذکورہ بالا کے تفسیری حاشیہ میں ابتدائی چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں :-

"آیت میں چونکہ قسم کھالینے کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اس لئے فقہائے حنفیہ اور شافعیہ نے اس آیت کا منشا یہ سمجھا کہ جہاں شوہر نے بیوی سے تعلق زن و شونہ رکھنے کی قسم کھائی ہو صرف وہیں اس حکم کا اطلاق ہو گا، باقی رہا قسم کھائے بغیر تعلق منقطع کر لینا تو یہ خواہ کتنی ہی طویل مدت کے لئے ہو اس آیت کا حکم اس پر چسپاں نہ ہو گا، مگر فقہائے مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ خواہ قسم کھائی گئی ہو یا نہ

کھائی گئی ہو دونوں صورتوں میں ترک تعلق کے لئے یہی چار مہینے
کی مدت ہے ایک قول امام احمدؒ کا بھی اسی کی تائید میں ہے" (بدایۃ
المجتہد صفحہ ۸۸ طبع مصر) (تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۱۷۱)

علامہ نے اس کے بعد تقریباً ایک صفحہ میں حضرات صحابہ و تابعین
رضی اللہ عنہم کے فقہی مسالک بھی قدرے تفصیل سے نقل کئے ہیں لیکن خدا
جانے کیوں اس موقع پر یہ احتیاط بھی ملحوظ رکھی ہے کہ تفہیم کے قاری کو کسی
طرح یہ پتہ نہ چل سکے کہ علامہ کے نزدیک ان مختلف مسالک میں سے کون سا
مسلک قابل ترجیح اور لائق اختیار ہے۔ شاید اس میں یہ مصلحت مد نظر ہو کہ
موصوف اس طرح اپنے ناظرین کو اسی ازاد روی اور ترک تقلید کی راہ دکھلا
دیں جس پر وہ بذات خود عمل پیرا ہیں۔ لیکن جیسا کہ مشہور ہے۔ ع

نہاں کے ماند آں رازے کزو سازند محفلہا

علامہ کی اس احتیاط و دور اندیشی کے باوجود تفہیم ہی کی مندرجہ بالا
عبارت سے یہ پتہ لگایا جاسکتا ہے کہ موصوف اپنی افتاد طبع کے مطابق یہاں بھی
حضرت امام مالکؒ ہی مسلک کو قابل ترجیح سمجھ رہے ہیں۔ (جس کی تشریح وہ
حقوق الزوجین میں کر چکے ہیں) موصوف کے اس رجحان کا پتہ ان کے
مندرجہ اقتباس سے اس طرح لگتا ہے کہ انھوں نے جہاں فقہائے
حنفیہ و شافیہ کا ذکر فرمایا ہے وہاں ان کے ساتھ حضرت امام احمدؒ کا ذکر قصداً نظر
انداز کیا تاکہ امام مالک کے مسلک پر تفرد اور خلاف جمہور ہونے کی بات نہ کہی
جا سکے لیکن سمجھنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ موصوف کا یہ فرمانا کہ "ایک قول
امام احمدؒ کا بھی اسی کی تائید میں ہے" صاف بتا رہا ہے کہ امام احمد کا ایک قول

اس کے خلاف بھی ہے جس کا ذکر موصوف نے نہیں فرمایا ہے۔

ایسی صورت میں کہ حضرت امام احمدؒ سے دو قول مروی ہوں ایک سے فقہائے حنفیہ و شافعیہ کی موافقت ہوتی ہو اور دوسرے قول سے حضرت امام مالکؒ کی تائید ہوتی ہو، علامہ امام احمدؒ کے قول کے لئے یہ تعبیر اختیار فرما کر کہ "ایک قول امام احمدؒ کا بھی اسی کی تائید میں ہے" مزید مغالطہ کی کوشش فرما رہے ہیں، موصوف کے اس جملہ میں "اسی" کا فقرہ حصر صورت واقعہ کو دیکھتے ہوئے کس قدر بے محل اور غلط ہے لیکن علامہ نے یہ غلطی دانستہ کی ہے اس سے ان کا مقصد یہی ہے کہ حضرت امام احمدؒ کو وہ صرف فقہائے مالکیہ ہی کی تائید میں استعمال کرنا چاہتے ہیں اور اختلاف مسلک کی غلط تصویر کشی کے ذریعہ اپنے معتقد ناظرین کو اسی مغالطہ میں رکھنا چاہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کے مابین جو اختلاف ہے اس میں ترازو کے دونوں پلے برابر وزن رکھتے ہیں۔ اگر ایک طرف فقہائے حنفیہ و شافعیہ ہیں تو دوسری طرف بھی امام احمدؒ کی تائید صرف فقہائے مالکیہ کو حاصل ہے اس لئے فقہائے حنفیہ و شافعیہ کے لئے کوئی خاص وجہ ترجیح اور وزن راجح حاصل نہیں ہے۔

پھر یہ ہیرا پھیری کیسی ہے؟

ناظرین کو یاد ہو گا کہ ہم نے اپنے اس تبصرے (تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش) کی پہلی جلد میں (صفحہ ۱۸۴ سے ۱۹۸ تک) "حوالہ غلط نکل گیا" کے عنوان سے علامہ کے مضمون حقوق الزوجین کی اس بحث کا کچھ تذکرہ و تبصرہ کیا تھا جو موصوف نے مسئلۂ ایلاء کے متعلق سپرد قلم فرمائی تھی۔

اس وقت تو راقم الحروف نے صرف یہ سرگزشت بیان کی تھی کہ علامہ نے مسئلۂ ایلاء سے متعلق اختلاف مسالک بیان کرنے میں کس طرح آنکھوں میں دھول جھونکنے کی کوشش کی تھی کہ حوالہ تو دیا تھا جصاص رازی کی احکام القرن کے صفحہ ۴۲۰ کا لیکن حوالہ سے جو کچھ ثابت ہوتا تھا اس کو صاف نظر انداز کر کے اس کے بالکل برعکس مضمون ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ پھر لوگوں کے اعتراض پر اگلے ایڈیشن میں یہ اعلان فرما دیا گیا کہ احکام القرآن جصاص کے ۴۲۰ کے بجائے احکام القرآن ابن عربی کے جلد ا صفحہ ۷۵ اور بدایۃ المجتہد کی جلد ۲ صفحہ ۸۸ دیکھے جائیں۔ اس کے بعد پھر اگلے ایڈیشن سے اس اعلان و تبدیل کا ذکر بھی نسیاً منسیاً ہو گیا جیسے یہ کوئی بات ہی نہ تھی۔ حالانکہ اہل علم پر اچھی طرح یہ حقیقت روشن ہے کہ جصاص رازی کی احکام القرآن فقہ حنفی کی ترجمانی کرتی ہے جب کہ ابن عربی کی احکام القرآن اور بدایۃ المجتہد فقہ مالکی کی ترجمان ہیں اس لئے ظاہر ہے کہ حقوق الزوجین کے پہلے ایڈیشن میں احکام القرآن جصاص کے صفحہ ۴۲۰ کا حوالہ اپنے واقعہ کے اعتبار سے بھی ۴۲۰ ہی کا مصداق تھا۔ جس کی لیپا پوتی بعد میں یوں کر دی گئی کہ "حوالہ ابن عربی کی احکام القرآن سے ہے جو غلطی سے جصاص کی احکام القرآن درج ہو گیا ہے" لیکن واقعہ صرف اتنا ہی نہ تھا بلکہ علامہ نے پہلے ایڈیشن میں حضرات صحابہؓ کا مسلک نقل کرنے میں بھی بڑی الٹ پھیر کی تھی اور خلاف حقیقت مسلک جمہور کو بعض فقہاء کی رائے کے عنوان سے ذکر کر کے اسے اسلامی اسپرٹ کے خلاف بھی کہہ ڈالا تھا اور یہ سب اس مغالطہ کے ساتھ تھا کہ صاحب احکام القرآن امام جصاص رازیؒ یہ سب کچھ فرما رہے ہیں علامہ تو ناقل

محض ہیں۔ اس کھلے ہوئے مغالطہ پر جب اعتراضات کی شورش ہوئی تو علامہ نے جصاص رازیؒ کے احکام القرآن کے بارے میں پسپائی قبول فرما کر ابن عربی کی احکام القرن کا سہارا لیا۔ اس سہارے میں حقوق الزوجین کے صفحات تک تو بات اتنی رہی کہ مسئلہ ایلاء میں فقہاء کرام کے دو مسلک ہیں جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک "ایلاء" کا یہ حکم اس وقت ہو گا جب کسی نے اپنی بیوی سے ترک تعلق میں قسم کھائی ہو اور اگر کوئی شخص قسم کے بغیر ہی ترک تعلق کا مرتکب ہوتا ہے تو اس پر ایلاء کا حکم جاری نہ ہو گا۔ اور امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک ترک تعلق کی یہ دوسری صورت (بغیر قسم علحدگی) بھی ایلاء متصور ہو گی۔ چنانچہ علامہ حقوق الزوجین میں اختلاف مسلک بیان کرتے ہوئے یہ تعبیرات اختیار فرمارہے ہیں (دو مقامات سے دو عبارتیں ملاحظہ ہوں) فرماتے ہیں :-

(الف) اس مسئلہ میں بعض فقہاء نے حلف کی شرط لگائی ہے یعنی اگر شوہر نے بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی ہے تب تو ایلاء ہو گا اور یہ حکم جاری کیا جائے گا لیکن اگر قسم نہیں کھائی تو خواہ وہ بیوی سے ناراض ہو کر دس برس بھی اس سے علحدہ رہے اس پر ایلاء کا اطلاق نہ ہو گا لیکن مجھے اس رائے سے اتفاق نہیں ہے۔ (صفحہ ۲۹)

اس کے بعد موصوف نے اپنے چند دلائل پیش کئے ہیں جو زیادہ تر موصوف کی عقل سلیم کی پیداوار ہیں ان پر گفتگو حسب موقع انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ ہو گی، سردست دوسرا اقتباس ملاحظہ فرمایا جائے۔

(ب) "ان وجوہ سے میرے نزدیک فتویٰ فقہائے مالکیہ کے مسلک

پر ہونا چاہئے'' (حقوق الزوجین صفحہ ۳۱)

اہل نظر و انصاف غور فرمائیں

علامہ نے شق باء کے تحت جو کچھ فرمایا ہے اس کی رو سے علامہ کا پسندیدہ و مختار مسلک وہ ٹھہرتا ہے جسے صرف فقہائے مالکیہ نے اختیار کیا ہے۔
اب تجزیہ کا دوسرا مرحلہ طے کیجئے تو یہ حقیقت سامنے آجائے گی کہ جملہ فقہاء میں سے فقہائے مالکیہ کو ایک طرف کر دینے کے بعد جمہور فقہاء (یعنی فقہائے حنفیہ، فقہائے شافعیہ فقہائے حنابلہ وغیرہم دوسری طرف قرار پاتے ہیں۔
آپ خود فیصلہ فرمالیں کہ اس صورت میں ''بعض فقہاء'' کا مصداق فقہائے مالکیہ ٹھہرتے ہیں یا وہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) ٹھہرتے ہیں ؟ خاتمۃ المحققین، حجۃ المجتہدین علامہ مودودی کا فیصلہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں چونکہ جمہور فقہاء کی رائے ٹکسال مودودیت پر پوری نہیں اتر رہی ہے اس لئے یہ حضرات اکثریت میں ہونے کے باوجود اس قابل نہیں ہیں کہ انھیں فقہائے حنفیہ، شافعیہ، اور حنبلہ کے متعارف ناموں سے ذکر کیا جائے۔ اس لئے موصوف نے انھیں ''بعض فقہاء'' کی گمنام تعبیر سے ذکر فرمایا ہے۔

علامہ کی یہ ہیرا پھیری اسی مرحلہ پر ختم نہیں ہو گئی بلکہ انھوں نے اگلا قدم یہ بڑھایا کہ حقوق الزوجین کے صفحات تک احکام القرآن ابن عربی اور بدایۃ المجتہد کے حوالہ سے جو مسلک صرف فقہائے مالکیہ کا بتلایا جا رہا تھا، تفہیم القرآن کی تصنیف کے وقت پر موصوف کو شاید بدایۃ المجتہد کا کوئی ایسا نسخہ بھی

فراہم ہو گیا جس میں حضرت امام احمد بھی اپنے ایک قول کے ساتھ فقہائے مالکیہ کے اسی قول کی تائید فرمانے کے لئے تشریف لے آئے۔ ملاحظہ ہو تفہیم کے حاشیہ کا مندرجہ بالا اقتباس جس میں موصوف نے نہایت ہوشیاری سے بدایۃ المجتہد کا حوالہ دے کر اس میں اس فقرہ کا لاحقہ بھی شامل فرمایا دیا ہے کہ "ایک قول امام احمد کا بھی اس کی تائید میں ہے۔" جلد ۲ صفحہ ۸۸ بدایۃ المجتہد)

ہمیں اس وقت اس سے بحث نہیں کہ امام احمدؒ اپنے اصل مسلک کے اعتبار سے فقہاء مالکیہ کی تائید فرمارہے ہیں یا فقہائے حنفیہ، شافعیہ کی تائید فرمارہے ہیں ؟۔

ہم تو علامہ کی اس فنکاری کو سمجھنا چاہتے ہیں کہ ان کے پاس بدایۃ المجتہد کا جو نسخہ ہے وہ کوئی نادر قلمی مخطوطہ ہے یا عام مطبوعہ نسخہ ہے ؟ اور واقعتاً اس میں امام احمدؒ کا ایک قول فقہائے مالکیہ کے اسی مسلک کی تائید میں موجود بھی ہے یا نہیں ؟ اگر اس میں امام احمد کی یہ تائید بھی موجود ہے تو موصوف نے حقوق الزوجین کی مندرجہ بالا تحریر میں اس کا ذکر کیوں نہیں فرمایا ؟ ظاہر ہے کہ وہاں یہ قول بھی نقل ہو گیا ہوتا صرف فقہائے حنفیہ وشافعیہ کے حق میں "بعض فقہاء" کی تحقیر آمیز تعبیر کچھ تو معقول ہو جاتی کیونکہ فقہائے حنفیہ بے چارے تو مدتوں سے "بعض الناس" وغیرہ تعبیرات سے یاد کئے جاتے رہے ہیں اس موقع پر بطور تغلیب فقہائے شافعیہ کو بھی اس کا مصداق بن جانا پڑ گیا۔ اور اگر بدایۃ المجتہد میں حضرت امام احمد کا یہ قول و تائید مذکور نہیں ہے تو تفہیم القرآن کے حاشیہ میں اسی کتاب کے حوالہ سے یہ الحاق و اضافہ کیسے ہو گیا ؟۔

لیجئے بدایہ کی اصل عبارت ملاحظہ کے لئے پیش ہے

علامہ نے بدایہ المجتہد کے حوالہ سے جو اختلاف مسلک نقل کیا ہے وہ ہمارے اندازہ کے مطابق یہ عبارت ہو سکتی ہے :-

(المسئلة الثالثة)وإما لحوق حكم الايلاء للزوج اذا ترك الوطء بغير يمين .فان الجمهور علىٰ انهٗ لا يلزمه حكم الايلاء بغير يمين و مالك يلزمه وذالك اذا قصدالاضرار بترك الوطء وآن لم يحلف علىٰ ذالك فالجمهورا عتمدوا الظاهرو مالك اعتمد المعنىٰ لان الحكم انمالزمه باعتقاده ترك الوطء وسواء شد ذالك الاعتقاد بيمين او بغير يمين لان الضرريوجد نى الحا لتين جميعاً(بدایۃ المجتہد جلد ۲ صفحہ ۸۴)

(تیسرا مسئلہ) اس شخص کے لئے بھی ایلاء لاحق ہو گا جس نے قسم کے بغیر بیوی سے علٰحدگی اختیار کر لی ہو۔ تو جمہور کا فیصلہ تو یہی ہے کہ اس پر حکم ایلاء جاری نہ ہو گا تاوقتیکہ قسم نہ ہو، اور امام مالک حکم ایلا جاری فرماتے ہیں مگر یہ اسی وقت ہے جب کہ اس ترک تعلق کا سبب اضرار ہو اگر چہ اس نے اس پر قسم نہ کھائی ہو تو جمہور فقہاء نے تو ظاہر آیت پر اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھی ہے اور امام مالک نے معاملہ کی حقیقت پر کیونکہ یہ حکم اس پر اسی لئے لازم ہوا ہے کہ اس نے ترک تعلق کا قطعی فیصلہ کر لیا ہے اس صورت میں یہ

دونوں باتیں برابر ہیں کہ اس نے اپنے فیصلہ کو قسم کے ذریعہ پختہ کیا ہو یا نہ کیا ہو آخر ضرر تو دونوں ہی صورتوں میں پایا جائے گا۔

یہ ہے بدایۃ المجتہد کی وہ عبارت جس کا حوالہ علامہ نے رسالہ حقوق الزوجین میں بھی دیا ہے اور تفہیم القرآن میں بھی ہاں مطبوعات کے فرق سے صفحات میں بھی فرق ہو گیا ہے۔ علامہ کے پیش نظر نسخہ میں صفحہ ۸۸ ہے اور احقر کو جو حوالہ دستیاب ہو سکا اس کے مطابق صفحہ ۸۴ ہے۔ مفتی محمد یوسف صاحب نے بھی ''علمی جائزہ'' میں یہی عبارت نقل کی ہے وہ صفحہ ۱۰۱ کا حوالہ دے رہے ہیں اس لئے اختلاف مطبوعات سے صفحات میں اختلاف تو کوئی بات نہیں ہے لیکن علامہ کی یہ فنکاری کہ انھیں بدایۃ المجتہد کی اسی عبات میں امام مالکؒ کے ساتھ امام احمدؒ کا ایک قول بھی اسی کی تائید میں مل گیا ہے تو یہ بات ایسی ہے جو سرسری و معمولی ہرگز نہیں جسے بغیر نقد و احتساب یونہی نظر انداز کر دیا جائے۔

ہر صاحب نظر دیکھ سکتا ہے کہ علامہ نے امام جصاص رازی کی احکام القرآن صفحہ ۴۲۰ کے حوالے سے جس فنکاری کا آغاز فرمایا تھا وہ متعدد اصلاحات و ترمیمات کے بعد بھی اس شکل میں باقی ہی رہ گئی کہ بدایۃ المجتہد میں خدا جانے کس طرح امام احمدؒ کا ایک قول بھی امام مالکؒ کی تائید میں علامہ نے ڈھونڈھ نکالا جو خود انھیں بھی حقوق الزوجین لکھتے وقت نہ مل سکا تھا سچ ہے ع

یہ عادت ہیرا پھیری کی ذرا مشکل سے جاتی ہے

مدعی سست گواہ چست

علامہ کی وکالت و شہادت کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ بدایۃ المجتہد کے

مصنف علامہ ابن رشد مالکی ہونے کے باوجود اپنے مقدمہ کی مضبوطی کے لئے امام احمد علیہ الرحمہ کی تائید و موافقت کی بات تلاش نہ کر سکے تھے اور علامہ نے کمال یہ کیا کہ خود انھیں کی کتاب بدایۃ المجتہد سے یہ انکشاف فرماڈالا کہ امام احمدؒ کا ایک قول بھی اس کی تائید میں موجود ہے۔ایسی تحقیق ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں ہے کسی کتاب سے ایسا انکشاف بھی کر ڈالے جس کی خبر خود مصنف کتاب کو بھی نہ ہو۔علامہ ابن رشد بیچارے اگلے وقتوں کے محقق ٹھہرے انھیں تحقیق کے یہ نت نئے طریقے معلوم ہی کہاں تھے کہ اپنا مقدمہ مضبوط کرنے کے لئے فقہائے جمہور کو "بعض فقہاء" کے عنوان سے یاد فرمالیں یا محض بات کا وزن بڑھانے کے لئے زبردستی امام احمدؒ کو بھی اپنے ساتھ گھسیٹ لیں،بلکہ انھوں نے پوری دیانت کے ساتھ معاملہ کی نوعیت صاف لفظوں میں بیان فرمادی کہ اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے اور ان کے بالمقابل صرف امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے،پھر انھوں نے علامہ کی طرح اپنی شان تفقہ و اجتہاد کا کوئی مظاہرہ بھی نہیں فرمایا بلکہ سیدھے سادے طور پر ہر دو مسلک کی بنائے اختلاف واضح کر دی کہ جمہور فقہاء کا وہ فیصلہ اس بنیاد پر ہے کہ لفظ ایلاء اپنی اصل کے لحاظ سے بھی قسم ہی کے معنی میں آتا ہے اور اس موقع پر بھی ایسے سلسلۂ کلام میں آیا ہے جہاں قسم اور کفارہ کا بیان چل رہا ہے اس لئے اس کا مصداق صرف وہی صورت ہوگی جس میں اپنی بیوی سے ترک تعلق کی قسم کھائی گئی ہو لہٰذا جس صورت میں قسم نہ کھائی گئی ہو اسے چاہے کچھ اور نام دے دیا جائے مگر اسے ایلاء نہ کہیں گے کیونکہ ایلاء کے معنی ہی قسم کے ہیں۔

اور حضرت امام مالک کے مسلک کی بنیاد یہ بتائی کہ انھوں نے دونوں

صورتوں میں پائے جانے والے ضرار پر اپنے حکم کی بنار کھی ہے لہذا ان کے نزدیک اس صورت پر بھی ایلاء کا حکم جاری ہو جائے گا جب کہ بغیر قسم کھائے ہی ضرار کی نیت سے ترک تعلق کا فیصلہ کر لیا ہو۔

ایک نظر علامہ کے اجتہادی تفقہ پر بھی

گزشتہ صفحات میں ہم یہ وعدہ کر آئے تھے کہ علامہ نے حقوق الزوجین میں اپنے مسلک مختار کی ترجیح و تائید میں جو استدلالات پیش فرمائے ہیں آگے چلکر ہم ان پر بھی کچھ گفتگو کریں گے اس لئے آگے بڑھنے سے پہلے اسی مقام پر اس وعدہ کا ایفا بھی کرتے چلیں۔

علامہ نے اپنے مدعا کی تائید میں کل تین دلیلیں پیش فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یوں ارشاد ہوئی ہے :-

"قرآن مجید اگر کسی خاص صورت معاملہ کے متعلق حکم دے اور ایسے الفاظ استعمال کرے جن کا اطلاق اسی صورت معاملہ پر ہوتا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس حکم کا اطلاق صرف اسی صورت معاملہ پر ہو گا- مثال کے طور پر قرآن نے سوتیلی بیٹی کو اس کے باپ پر حرام کرنے کے لئے جو الفاظ استعمال کئے ہیں وہ یہ ہیں "وَرَبَائِبُكُمُ اللّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ "اور تمہاری وہ پروردہ لڑکیاں جنھوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے"اس سے صرف ان لڑکیوں کے حرام ہونے کا حکم نکلتا ہے جو چھوٹی عمر میں اپنی ماں کے ساتھ سوتیلے باپ کے گھر آئی ہو، مگر کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے لئے خاص ہے بلکہ سب اس لڑکی کے حرام ہونے

پر بھی متفق ہیں جو سوتیلے باپ سے اپنی ماں کے نکاح کے وقت جوان ہو اور اس نے ایک دن بھی اس باپ کے گھر پرورش نہ پائی ہو۔ اسی طرح اگر قرآن نے لفظ ''یُولُونَ مِنْ نِسَائِھِم'' بیویوں سے صحبت نہ کرنے کی قسم کھالیتے ہیں کے الفاظ استعمال کئے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے لوگوں کے لئے جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ صرف قسم کھانے والے لوگوں ہی کے لئے خاص ہو'' (حقوق الزوجین صفحہ ۳۰۲۹)۔

علامہ کے اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ علامہ اس آیت کو اپنی پیش کردہ آیت ''وَرَبَائِبُکُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ'' پر قیاس فرما رہے ہیں آنموصوف کہنا یہ چاہتے ہیں کہ قرآن مجید کسی خاص صورت معاملہ میں کوئی خاص حکم دے اور اس کے لئے کچھ الفاظ استعمال کرے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جس موقع پر وہ مخصوص الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ حکم صرف اسی صورت کے لئے مخصوص رہے بلکہ کہیں کہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں آئے ہوئے الفاظ ایک تعبیر کا درجہ رکھتے ہیں ان کے اس خاص مفہوم کے ساتھ حکم محدود نہیں ہوتا بلکہ اس خاص مفہوم سے ہٹ کر بھی وہ حکم جاری ہو جاتا ہے، جیسا کہ بیان محرمات کی آیت میں ''ربائبکم'' کا لفظ آیا ہے جس کے معنی ہیں تمہاری پروردہ بیٹیاں ''لیکن ظاہر ہے کہ حرمت کا حکم ہر سوتیلی لڑکی کے لئے ہے خواہ اس نے سوتیلے باپ کے گھر میں گودوں میں پرورش پائی ہو یا پلی پلائی بڑی ہو کر سوتیلے باپ کے گھر آئی ہو۔

علامہ نے اس آیت کو مثال میں پیش کر کے اس پر قیاس فرماتے ہوئے مسئلۂ ایلاء میں یہ استدلال فرمایا ہے کہ آیت قرآنی میں اگرچہ ایلاء کا لفظ آیا ہے

اور اس صورت کا حکم بیان کیا گیا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ترک تعلق کی قسم کھا بیٹھا ہو لیکن جس طرح اس آیت میں " رَبَائِبُکُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ " میں حجور کم (گودوں کی پالی ہوئی) کی قید ہر جگہ ملحوظ رکھنا ضروری نہیں ہے اسی طرح اس آیت ایلاء میں قسم کی شرط کے ساتھ حکم کو محدود نہ ہونا چاہیئے - یہ ہوا علامہ کا استدلال کا حاصل جسے احقر نے پوری دیانت کے ساتھ اپنے الفاظ میں مزید وضاحت کے ساتھ پیش کر دیا ہے - اب آیئے علامہ کے اس استدلال کی صحت و قوت کا بھی ذرا جائزہ لیکر دیکھا جائے کہ موصوف کا یہ استدلال آیت زیر بحث کے لئے استدلال ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے یا نہیں ؟

خدا کا شکر ادا کیا جائے

حضرت امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے مشہور شاگرد امام محمد علیہ الرحمہ اپنے وقت کے مشہور امام اور صاحب تصنیف بھی تھے، لوگ کہتے ہیں کہ مشہور فلسفی و حکیم بو علی سینا نے پہلی بار جب امام محمد کا کتب خانہ اور ان کی مصنفات دیکھیں تو اس کا تاثر یہ تھا کہ "خدا کا شکر ہے کہ یہ حضرات فقہ و اجتہاد کی موشگافیوں میں لگے رہے ان کو اس کا موقع ہی نہ ملا کہ فلسفہ اور طب وغیرہ کی طرف بھی توجہ کرتے ورنہ کہیں انھیں اس طرف توجہ ہو گئی ہوتی تو ان کے سامنے ہماری کوئی حیثیت ہی نہ ہوتی " -

حقوق الزوجین میں علامہ کی یہ شان تفقہ و اجتہاد دیکھ کر اپنے دل میں بھی کچھ ایسے ہی تشکر آمیز جذبات پیدا ہوئے کہ واقعی اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر

ہے کہ اس نے ہم طالبان علم دین کو حقیقی فقہائے امت کی معرفت اور ان کے علوم سے استفادہ کے مواقع عنایت فرمادیئے ورنہ علامہ جیسے مجتہدین کو اگر موقع مل گیا ہوتا تو یقیناً دین وشریعت کا حلیہ ہی تبدیل ہو گیا ہوتا۔

یہ استدلال ہے یا استدلال واجتہاد کا مذاق

علامہ نے اپنے استدلال کی بنیاد جس آیت پر رکھنی چاہی ہے اس آیت میں اصل لفظ تو ربائبکم ہے اور اس کی حرمت بیان کرنا مقصود بھی ہے لیکن قرآن مجید میں صرف اس لفظ پر اکتفا نہ کرکے اس کے ساتھ اس کی ایک صفت بھی (یعنی "اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ") بڑھادی ہے، اس صفت کے مفہوم کو بھی اگر حکم حرمت میں ملحوظ رکھا جائے تو آیت کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ "وہ سوتیلی لڑکیاں حرام ہیں جنھوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہو" باقی وہ سوتیلی لڑکیاں بڑی اور سیانی ہوکر اپنی ماں کے ساتھ آئی ہوں تو وہ اپنے مفہوم صفت کے لحاظ سے حرام نہ ہونی چاہئیں لیکن حضرات فقہاء نے اپنے مقررہ اصول (المفهوم ليس بحجة یامفهوم الشرط كمفهوم الصفة ليس بحجة) کے تحت جملہ ربائب کو حکم حرمت میں شامل و داخل مانا ہے اور اللّٰتی فی حجورکم کی صفت و قید کو قید اتفاقیہ اور صفت عادی پر محمول کیا ہے۔ باقی اس آیت کا اصل لفظ "ربائبکم" اپنے مفہوم ہی میں مستعمل ہوا ہے اور اسی مفہوم کے مطابق حکم حرمت جاری کیا گیا ہے۔ لیکن علامہ اس کھلی حقیقت کو بھی نہ دیکھ سکے کہ آیت ایلاء میں تو صرف ایک لفظ "ایلاء" ہے اور ان کی پیش کردہ دوسری آیت میں دو لفظ ہیں ایک تو اصل لفظ "ربائبکم" اور

دوسرا لفظ اس کی صفت اللتی فی حجور کم ہے حضرات فقہاء نے دوسری آیت میں اصل لفظ کے معنی و مفہوم میں کسی قسم کا کوئی تبدل و تصرف نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے لفظ کو جو بطور صفت ذکر کیا گیا ہے اس کے متعلق یہ فرمایا کہ مفہوم لیس بحجۃ صفت کا مفہوم حجۃ نہیں ہے لہٰذا اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا اور حکم حرمت عام رہے گا۔ آیت ایلاء میں تو صرف ایک لفظ یولون استعمال ہوا ہے جس کے لغوی اور شرعی معنی قسم کھانے کے ہیں لہٰذا یہاں اس آیت ایلاء کے تحت قسم کا معاملہ تو لفظ کی اصل حقیقت اور اس کے مادہ و قوام کا معاملہ ہے یہ کسی موصوف و صفت یا مشروط و شرط کا معاملہ نہیں ہے، یہاں اگر قسم کو داخل معاملہ نہ مانا جائے گا تو لفظ "ایلاء" کی حقیقت ہی پر عمل نہ ہو سکے گا بر خلاف علامہ کی پیش کردہ آیت کے کہ اصل لفظ کا مفہوم پوری طرح ملحوظ و مقصود ہے صرف مفہوم صفت کو ضرور ملحوظ نہیں مانا گیا ہے۔ اس لئے اس آیت کو اس آیت پر قیاس کرنا اجتہاد و تفقہ کا مذاق ہے۔

ظاہر بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس موقع پر لفظ ایلاء میں اگر قسم کا مفہوم منظور و مقصود نہ تھا اور ہر قسم کے ترک تعلق کو (خواہ قسم کے ساتھ ہو یا بغیر قسم کے ہو) سبب طلاق یا موجب تفریق قرار دینا تھا تو ایسی کوئی معذوری و مجبوری معاذ اللہ نہ تھی کہ صرف ایلاء ہی کا لفظ استعمال ہو، اس کے سوا دوسرے الفاظ سے بھی یہ تعبیر ہو سکتی تھی؟ اس لئے معاملہ کے اس پہلو کو بھی نظر میں رکھنا ضروری ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اس موقع پر ترک تعلق کیلئے دوسری تعبیرات کے بجائے ایک مخصوص لفظ "ایلاء" ہی استعمال کیا ہے لہٰذا حقیقت کا تقاضا تو یہی ہے کہ لفظ ایلاء کو اس کے حقیقی معنی میں مستعمل مانا

جائے اور کہا جائے کہ اس موقع پر آیت ایلاء میں صرف اسی صورت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے جس میں اپنی عورت سے ترک تعلق کی قسم کھائی گئی ہو۔ باقی رہی وہ متارکت و بے تعلقی جو قسم کھائے بغیر اختیار کی جائے تو اس پر نہ تو ایلاء کا اطلاق ہی صحیح ہو گا نہ ہی اس پر ایلاء کا حکم جاری ہو گا کیونکہ قسم کا مفہوم لفظ ''ایلاء'' کے مادّہ و قوام میں موجود ہے لہٰذا یہ صورت معقول و ممکن ہی نہیں ہے کہ قسم کے بغیر ایلاء کا تحقق ہو جائے۔ اور اگر علامہ اپنے قیاس کی صحت اور اپنے اجتہاد و تفقہ کی اصابت پر مصر ہیں تو پھر انھیں اس اجتہاد و تفقہ کو تسلیم کر لینے میں بھی مطلق تامل نہ ہونا چاہیئے کہ اگر قسم کھائے بغیر ایلاء ہو سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قسم کھائے بغیر قسم بھی ہو جایا کرے کیونکہ ایلاء و قسم بہر حال ہم معنی ہیں اگر ایلاء کا تحقق بغیر قسم ہو سکتا ہے تو خود لفظ قسم یا لفظ حلف وغیرہ کا تحقق بھی بغیر قسم و حلف کے ہو جانا چاہیئے۔ ہمیں امید نہیں ہے کہ علامہ یا ان کے وکلاء متبعین ان دونوں اجتہادوں میں کوئی فرق پیدا کر سکیں گے ۔اس لئے لازمی طور پر اتنی بات متعین ہو جاتی ہے اگر یہ دوسرا اجتہاد صحیح ہے تو علامہ کا وہ اجتہاد بھی صحیح ہے اور اگر یہ غلط ہے تو پھر علامہ کے اجتہاد کو بھی غلط ہی ماننا پڑے گا۔

آیت ایلاء اپنے سیاق و سباق ''اور اپنے پس منظر کی روشنی'' میں

آیت ایلاء پر بحث کرتے ہوئے ضروری ہے کہ آیت کے اس پس منظر اور سیاق و سباق کو بھی نظر میں رکھا جائے جس میں یہ آیت نازل ہوئی ہے۔ چنانچہ جب ہم اس کے سیاق و سباق پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمارے

سامنے یہ صورت آتی ہے کہ ایلاء کی ان دو آیات کا محل وقوع اس طور پر کہ اوپر ان کے سیاق و سباق میں (ولا تجعلو اللہ عرضۃ لا یمانکم سے واللہ غفور حلیم تک) دو آیتوں میں قسم سے متعلق کچھ احکام بیان ہوئے ہیں اور ان کے بعد سیاق کلام میں تقریباً دس بارہ آیات میں طلاق، عدت طلاق، رضاعت، نان و نفقہ وغیرہ سے متعلق احکام و ہدایات کا سلسلہ مسلسل چلا گیا ہے (اس سلسلہ کے ختم ہونے سے زرا پہلے درمیان ہی میں دو آیات نماز سے متعلق ذکر ہو گئی ہیں)

آیت ایلاء کے اس سیاق و سباق کو دیکھنے اور اس پر غور کرنے سے ان حضرات کے مسلک کو تقویت اور تائید پہونچتی ہے جو ایک طرف تو یہ کہتے ہیں کہ ایلاء شرعی اسی وقت معتبر ہوگا جب شوہر نے ترک تعلق کے لئے قسم کھائی ہو اور وہ دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ مدت ایلاء (چار ماہ) کا گذر جانا ہی طلاق بائن کا موجب ہے اس کے بعد اس امر کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ شوہر کو مستقل طلاق دینے پر مجبور کیا جائے اور حاکم کے ذریعہ طلاق دلوائی جائے۔ ان حضرات کی نکتہ رس نظر آیت ایلاء کے سیاق سباق پر بھی رہی کہ مسئلہ ایلاء کا ذکر اللہ تعالیٰ نے مسائل قسم اور مسائل طلاق کے درمیان فرمایا ہے ، جس کے سیاق و سباق سے تو یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ایلاء کا تعلق بھی قسم ہی سے ہے اور دوسری طرف اس کے سیاق و سباق سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے کہ ایلاء بذات خود بھی ایک طرح کی طلاق ہے لہٰذا قرآن مجید کی مقررہ مدت چار مہینے گذر جاتے ہی خود بخود طلاق واقع ہو جانا ہی سیاق کلام سے واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ آیت ایلاء کے بعد متصلاً (وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ سے)

طلاق کا بیان شروع ہو گیا ہے۔ جس سے لطیف اشارہ اس امر کا بھی ہو گیا کہ ایلاء کے نتیجہ میں وہ عورت بھی مطلقہ ہو چکی ہے۔

آیت ایلاء کے سیاق و سباق سے متعلق مختصراً وضاحت کر دی گئی امید کہ انصاف پسند حضرات کو اس سے بھی مسئلۂ زیر بحث کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔

اب ہم مختصر طور پر آیت کا وہ پس منظر بھی بیان کرتے ہیں جو اس موقع پر حضرات مفسرین اور فقہائے کرام نے مسئلہ کی وضاحت و تنقیح کے لئے ذکر فرمایا ہے۔

حضرات مفسرین میں سے ابن جریر طبری حضرت قتادہؒ سے نقل کرتے ہیں :-

(۱) هٰذا فی الرجل یولی من امرأته ویقول والله لا یجتمع راسی و راسك -فکان اهل الجاهلیة یعدونه طلاقاً فحد الله لها اربعة اشهر (جلد ۲ صفحہ ۴۴۳)

یہ آیت ایلاء ان لوگوں کے حکم میں ہے جو اپنی عورت سے ایلاء کرتے اور یوں کہتے تھے کہ بخدا میرا سر اور تیرا سر ایک جگہ جمع نہ ہو گا (میں تجھ سے نہ ملوں گا) تو اہل جاہلیت اس ایلاء کو طلاق شمار کیا کرتے تھے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ان مرد و عورت کے لئے چار ماہ کی حد مقرر فرما دی۔ (تفسیر طبری جلد ۲ صفحہ ۴۴۳)۔

علامہ بغوی معالم التنزیل میں فرماتے ہیں

(۲) قال قتاده کان الا یلاء طلاقالا هل الجاهلیةوقال سعید بن مسیّب کان ذالك من ضرار اهل الجاهلیة کان

الرجل لايحب امرأته ولا يريدان يتزوجهاغيره فيحلف ان لا يقربهاابداًفيتركهالا ايماولا ذات بعل وكانوا عليه فى ابتداءِ الاسلامفضرب الله له اجلا فى الاسلام "(بغوی برابن کثیر صفحہ ۵۲۹)

حضرت قتادہؓ نے فرمایا کہ ایلاء اہل جاہلیت کے نزدیک طلاق تھا اور حضرت سعید بن مسیبؒ نے فرمایا کہ یہ ایلاء اہل جاہلیت کے یہاں عورت کو تکلیف پہونچانے کی ایک صورت تھی ایک شخص اپنی عورت سے تعلق بھی نہیں رکھتا تھا اور یہ بھی نہیں چاہتا تھا کہ اس سے کوئی دوسرا ہی نکاح کرلے تو وہ قسم کھا بیٹھتا کہ میں کبھی تیرے قریب نہ آؤں گا اور اسے ایسی حالت میں چھوڑ دیتا تھا کہ نہ تو شوہر والی ہوتی نہ بے شوہر ہوتی، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے اسلام میں (چار ماہ کی) مدت مقرر کردی۔

علامہ قمی نیشاپوری تفسیر غرائب القرآن میں فرماتے ہیں

(۳) كان الا يلاء طلاقاً فى الجاهلية فغير الشرع حكمه قال سعيد بن المسيّب كان الرجل لايريد المرأة ولا يحب ان يتزوجهاغيره فيحلف ان لا يقربهاوكان يتركهابذالك لا ايما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذالك فازال الله تعالىٰ ذالك وامهل الزوجة حتىٰ يتروى ويتامل فان راى

المصلحة فی ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة فی المفارقة من المرأة فارقها (غرائب القرآن بر حاشیہ طبری جلد ۲ صفحہ ۳۵۰)

ایلاء زمانۂ جاہلیت میں طلاق کی حیثیت میں تھا بعد میں شریعت نے اس کا حکم بدل دیا حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص عورت کو چاہتا بھی نہیں تھا اور یہ بھی نہیں چاہتا تھا کہ کوئی دوسرا اس سے نکاح کرلے لہٰذا وہ قسم کھالیتا کہ اس کے قریب نہ جائے گا اور اسے ایسی ہی حالت میں چھوڑ دیتا کہ نہ تو وہ بے شوہر ہوتی نہ شوہر والی ہوتی اور اس سے اس کی غرض عورت کو ضرار میں ڈالنا ہی ہوتا تھا۔ پھر اہل اسلام بھی ابتداءً ایسا ہی کیا کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے اس ضرار کو دور فرمادیا اور شوہر کو چار ماہ کی مہلت دے دی کہ وہ اچھی طرح غور و فکر کرلے پھر اگر اس ضرار کے ترک میں اپنی مصلحت دیکھے تو ایسا کرلے اور اگر مصلحت جدائی و مفارقت میں دیکھے تو اس عورت سے جدائی اختیار کرلے۔ (غرائب بر حاشیہ طبری صفحہ ۳۵۰)

امام فخر الدین رازی نے بھی اپنے تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۲۳۹ پر تقریباً انہی الفاظ میں صورت واقعہ پر روشنی ڈالی ہے جو ابھی تفسیر قمی کے حوالے سے اوپر نقل ہوئے ہیں۔

(۵) قاضی ثناء اللہ صاحبؒ پانی پتی نے اپنی تفسیر مظہری میں صفحہ ۲۹۱ پر جو کچھ فرمایا ہے وہ علامہ بغویؒ کے حوالے سے اوپر نقل کیا جاچکا ہے۔

ان تفسیری حوالوں کے بعد حضرات فقہائے کرام کی عبارات بھی

ملاحظہ ہوں :-

(۱) صاحب احکام القرآن امام جصاص رازیؒ فرماتے ہیں۔

وروی عطاء عن ابن عباس قال کان ایلاء اهل الجاهلية السنة والسنتين فوقت الله لهم اربعة اشهر فمن کان ایلاؤه دون ذالك فليس بمولٍ (احکام القرآن جلد ۱ صفحہ ۳۵۷)

حضرت عطاء حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اہل جاہلیت کا ایلاء ایک ایک سال دو دو سال رہا کرتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے چار ماہ کی مدت مقرر فرمادی۔ اب جس کا ایلاء اس سے کم ہو گا تو وہ شخص مولی نہ ہو گا۔

(۲) ملک العلماء امام کاشانی اپنی مشہور تصنیف "بدائع الصنائع" میں فرماتے ہیں۔

لان الايلاء كان طلاقاً معجلا فى الجاهلية فجعله الشرع طلاقاً موجلاً والطلاق الموجل يقع بنفس انقضاء الا جل من غير ايقاع احد بعده. (بدائع جلد ۲ صفحہ ۱۷۶)

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء زمانۂ جاہلیت میں طلاق معجّل کے طور پر تھا جسے شرع نے طلاق موجل (طلاق مدت) قرار دے دیا اور طلاق موجل مقررہ مدت کے ختم ہوتے ہی واقع ہو جاتی ہے کسی کو واقع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۳) صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :-

لانه كان طلاقاً فى الجاهلية فحكم الشرع بتا جيله الى

انقضاء و المدة. (ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۳۸۱)

اس کی وجہ یہی ہے کہ ایلاء جاہلیت میں طلاق ہی تھا شریعت نے اس کی ایک مدت مقرر کر دی۔ (ہدایہ جلد ۲ صفحہ ۳۸۱)

(۴) صاحب فتح القدیر شیخ ابن ہمامؒ ہدایہ کی تائید ان الفاظ میں فرمارہے ہیں۔

فقد کان فی الجاهلیة تنجیزاً فجعله الشارع موجلاً (فتح القدیر جلد ۲ صفحہ ۱۸۵)

یہ ایلاء زمانۂ جاہلیت میں علی الفور طلاق تھا تو شارع نے اسے موجل طلاق بالمدت قرار دیدیا۔ (فتح القدیر جلد ۲ صفحہ ۱۸۵)

(۵) صاحب عنایہ ہدایہ کی متن آمیز شرح یوں فرمارہے ہیں۔

لان الا یلاء کان طلاقا فی الجاهلیة علی الفور بحیث لا یقربها الشخص بعد الایلاء ابداً فحکم الشرع بتاجیله الیٰ انقضاء المدة فلم یتصرف فیه الا بالتاجیل فلا یتوقف علی تطلیقه او تفریق القاضی. (عنایہ صفحہ ۱۸۵ بر حاشیہ فتح القدیر مصری)

ایلاء زمانۂ جاہلیت میں طلاق علی الفور تھا اسکے بعد وہ شخص اپنی بیوی کے پاس کبھی نہیں جاتا تھا۔ تو شرع نے مدت گذر جانے تک اس کی طلاق کو موخر و موجل کر دیا گویا شرع نے صرف تاجیل کا تصرف کیا ہے لہٰذا یہ طلاق اس کے مزید طلاق دینے یا حاکم کی تفریق پر موقوف نہ رہے گی۔ (عنایہ صفحہ ۱۸۵ بر حاشیہ فتح القدیر مصری)

خاتمۂ بحث

الحمد للہ کہ پیش کردہ تفسیری روایات اور عبارات فقہاء سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہوگئی کہ حضرات جمہور فقہاء نے ایلاء کے تحقق میں قسم کی جو شرط مقرر کی ہے وہ عقل و نقل ہر دو اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ اسی طرح جن حضرات نے وقوع طلاق کے لئے ایلاء کی مقررہ مدت کا گذر جانا ہی کافی سمجھا ہے اور اس کے لئے مستقل طور پر علٰحدہ طلاق دینے یا حاکم کے ذریعہ تفریق کرانے کی ضرورت باقی نہیں سمجھی ہے وہ بھی اپنے اس فیصلہ میں پوری طرح حق بجانب ہیں، ان حضرات نے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق منشاء خداوندی تک پہونچنے اور اس کو معمول بہ بنانے ہی کی نیت و کوشش فرمائی ہے۔

علامہ نے حقوق الزوجین کے صفحات میں طبقۂ نسواں سے متعلق بعض مقامات پر کچھ اس قسم کی نمائشی ہمدردی کا بھی مظاہرہ فرمایا ہے جیسی ہمدردی دور حاضر کے روشن خیال متجددین اکثر کرتے رہتے ہیں۔

اس نمائشی و غیر دینی ہمدردی کا خطرناک نتیجہ کبھی کبھی اس صورت میں بھی نکلتا ہے کہ اس ہمدردی کے مبتلا بعض لوگ سرے سے اصل دین اسلام یا اس کی ضروری تعلیمات سے ہی بیزار و متنفر ہو جاتے ہیں اور انجام کار دولت ایمان ہی سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ تمام مسلمانوں کو دین اسلام پر ثبات قدمی اور حسن خاتمہ نصیب فرمائے۔ آمین۔

آخر میں ایک بات یہ بھی کہنی ہے کہ تفہیم القرآن میں کسی آیت کے تحت اس سے متعلق فقہی احکام کا ذکر تو خیر مفید و ضروری بات ہے لیکن اس

سلسلہ میں فقہی اختلافات کا ذکر تو وہ بہر حال اس طبقہ کے لئے غیر ضروری ہے جس کی خدمت کے جذبہ نے موصوف کو تفسیر نگاری پر مجبور کیا ہے۔

دیباچۂ تفہیم میں خود آنموصوف کی وضاحت کے مطابق ان کی تفسیر کا اصل مخاطب مسلمانوں کا وہ طبقہ ہے جنھیں اوسط درجہ کا تعلیم یافتہ کہا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اوسط درجہ کے ان تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے فقہی و مسلکی اختلافات کے ذکر کو اتنی وسعت دیدینا کہ بات ائمۂ اربعہؒ کے اختلافات کے حدود سے نکل جائے اور مسئلۂ زیر بحث سے متعلق غیر معروف مسالک اور شاذ اقوال و آراء بھی بیان ہونے لگیں۔ تو یہ بات یقیناً حد سے تجاوز سمجھی جائے گی بلکہ ہمارا گمان تو یہ بھی ہے کہ اس طرح ان اوسط درجہ کے تعلیم یافتہ لوگوں کی حقیقی خدمت شاید نہ ہو سکے گی۔

اللہ تعالیٰ سوء ظن اور بد گمانی سے محفوظ رکھے راقم السطور کا اندازہ کچھ ایسا ہی ہے کہ علامہ موصوف نے اپنی تفسیر اور دوسرے مضامین میں اس قسم کی غیر ضروری اور خالص علمی بحثیں صرف اس مقصد سے چھیڑیں ہیں کہ اس طرح انھیں اپنے معتقدین کے سامنے اپنی نمائش علم اور مظاہرۂ معلومات کا بہترین موقع ہاتھ آجاتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرا نہایت اہم فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ان کا قاری بھی انھیں کی طرح آزاد روی اور ترک تقلید کا خوگر ہو جاتا ہے۔ ناظرین کی ذہن سازی بجائے خود ان کا ایک اہم اور بنیادی مقصد ہے۔

چنانچہ یہ مشاہدۂ حقیقت فی الحقیقت نا قابل انکار ہے کہ موصوف کے لٹریچر سے معمولی طور پر ہی استفادہ کرنے والے غیر شعوری طور پر بزعم خود

تفقہ واجتہاد کے ایسے بلند مقام پر اپنے آپ کو فائز سمجھنے لگتے ہیں جیسے وہ واقعی طور پر اپنے وقت کے مجتہد العصر اور امام زماں ہی تو ہیں۔

لٹریچر کی یہ خطرناکی موصوف کی ایسی ہی غیر ضروری تحقیق و تنقید کا نتیجہ ہے۔ ع

اب آبروئے شیوۂ اہل نظر گئی

(۱۲) حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو

سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۲۲۹ اور اس سے متعلق حواشی ۲۵۰ و ۲۵۲
(تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۱۷۴)

آیت شریف :-

اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاخُذُوْا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَّخَافَا اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ (سورۂ بقرہ رکوع ۲۹ آیت نمبر ۲۲۹)

طلاق دوبار ہے پھر یا تو سیدھی طرح عورت کو روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے اس کو رخصت کر دیا جائے اور رخصت کرتے ہوئے ایسا کرنا تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو کچھ تم انھیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو۔ البتہ یہ صورت مستثنٰی ہے کہ زوجین کو اللہ کے حدود پر قائم نہ رہ سکنے کا اندیشہ ہو ایسی صورت میں اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ وہ دونوں حدود الٰہی پر قائم نہ رہینگے تو ان دونوں کے درمیان یہ معاملہ طے ہو جائے کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ معاوضہ دے کر علٰحدگی حاصل کر لے۔ (تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۱۷۵)

اس آیت کے تحت علامہ نے تین حاشیے تحریر فرمائے ہیں مگر ہم نے

اپنے تبصرے کے لئے صرف دو ہی حاشیوں کا انتخاب کیا ہے۔ موصوف اس سلسلہ کے پہلے حاشیہ ۲۵۰ میں ابتدائی چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں :۔

(الف) طلاق کا صحیح طریقہ جو قرآن و حدیث سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ عورت کو حالت طہر میں ایک مرتبہ طلاق دی جائے۔ اگر جھگڑا ایسے زمانہ میں ہوا ہو جبکہ عورت ایام ماہواری میں ہو تو اسی وقت طلاق دے بیٹھنا درست نہیں ہے بلکہ ایام سے فارغ ہونے کا انتظار کرنا چاہئے پھر ایک طلاق دینے کے بعد اگر چاہے تو دوسرے طہر میں دوبارہ ایک طلاق دیدے ورنہ بہتر یہی ہے کہ پہلی ہی طلاق پر اکتفا کرے (تفہیم القرآن جلد ۱ صفحہ ۱۷۴)

علامہ نے اپنے اس تفسیری حاشیے میں یہ تو ارشاد فرمادیا کہ "جب عورت ایام ماہواری میں ہو اسی وقت طلاق دے بیٹھنا درست نہیں" مگر موصوف نے مسئلہ کا یہ ضروری پہلو واضح نہیں فرمایا کہ --- طلاق کی یہ صورت اگر چہ ممنوع و مذموم تو ہے تاہم اس صورت میں بھی دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے تفہیم کے مخاطبین اوسط درجہ کے تعلیم یافتہ ہی لوگ تو ہیں جن میں کچھ ایسے لوگ بھی ضرور ہوں گے جنہیں یہ فقہی فرق شاید ملحوظ ہی نہ ہو گا کہ کسی صورت میں طلاق کا نادرست و ممنوع ہونا اور بات ہے اور طلاق دے بیٹھنے پر طلاق واقع ہو جانا اور بات ہے۔ لہٰذا ان ایام میں طلاق کے ممنوع ہونے کے باوصف اگر کوئی شخص طلاق دے بیٹھا تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن موصوف کا یہ تشریحی حاشیہ مسئلہ کی اس ضروری وضاحت سے خالی ہے۔

اس فروگذاشت کا منشائے اصلی اور محرک حقیقی بھی آنموصوف کا یہی جذبہ ہے کہ "تفہیم" کے ناظرین بھی خود ان کی طرح ترک تقلید کے خوگر اور آزادی کے دلدادہ ہو جائیں۔

زیر بحث حاشیہ ۲۵۰ ہی میں موصوف کے یہ ارشادات بھی قابل ملاحظہ اور لایق توجہ ہیں :-

(ب) "رہی یہ صورت کہ ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے ڈالی جائیں جیسا کہ آج کل جہلاء کا عام طریقہ ہے تو یہ شریعت کی رو سے سخت گناہ ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی بڑی مذمت فرمائی ہے اور حضرت عمرؓ سے یہاں تک ثابت ہے کہ جو شخص بیک وقت اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیتا تھا آپ اس کو درّے لگاتے تھے" (تفہیم القرآن جلد ۱ صفحہ ۱۷۴ طبع ہفتم)

اس ارشاد میں بھی موصوف نے اپنے ناظرین کے لئے یہ صراحت و ہدایت ضروری نہ سمجھی کہ اگر کوئی جاہل اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاقیں دے ڈالتا ہے تو یہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دونوں کے درمیان حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی۔ حضرات ائمۂ اربعہ کا متفقہ فیصلہ یہی ہے۔

ظاہر ہے کہ مسئلۂ زیر بحث سے متعلق یہ وضاحت کیسی ضروری واہم تھی جسے موصوف نے نظر انداز فرما دیا ہے۔ اور اس کا منشاء بھی وہی ہے کہ اپنے ناظرین کی نظر میں حضرات فقہاء کے مقام رفیع کو فروتر کر کے "مودودی فقہ" کا سکّہ بٹھایا جائے اور اپنی طرح انھیں بھی ترک تقلید کا پیرو اور آزادروی کا پابند کر دیا جائے۔

یہاں بھی وہی ہیرا پھیری ہوئی ہے

حاشیہ ۲۵۰ کے دو اقتباسات اوپر نقل کئے گئے اور یہ حقیقت واضح کی گئی کہ موصوف نے دونوں ہی صورتوں میں کیسی ہوشیاری سے "وقوع طلاق" کے پہلو کو نظر انداز کر کے اپنے ناظرین کے لئے "سہولت" فراہم فرمائی ہے۔

موصوف کی اس زبردست علمی و فقہی فروگذاشت پر جب اہل علم کی طرف سے نقد احتساب کیا گیا تو موصوف نے ازراہ مصلحت شق باء کے تحت نقل شدہ عبارت کے بعد مندرجہ ذیل عبارت اضافہ فرمادیا۔

"تاہم گناہ ہونے کے باوجود ائمۂ اربعہ کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور طلاق مغلظ ہو جاتی ہے" (ملاحظہ ہو تفہیم القرآن ۹اواں ایڈیشن ۱۹۷۷ء جلد ا صفحہ ۱۷۵)

واضح رہے کہ تشریحی حاشیہ میں یہ اضافہ ۱۹۷۱ء تک کے چودھویں ایڈیشن میں نہیں ملتا جبکہ تفہیم القرآن مستقل تفسیر کی شکل میں ۱۹۵۸ء سے شائع ہونا شروع ہو چکی تھی، گویا تقریباً بارہ پندرہ سال تک تفہیم کے ناظرین کو اندھیرے ہی میں رکھا گیا کہ اصل مسئلہ وہ نہیں ہے جو تفہیم کے ابتدائی ایڈیشنوں کی عبارت سے سمجھا جا سکتا ہے۔

پھر مزید لطف یہ کہ موصوف نے اہل علم کے اعتراضات اور حالات کے دباؤ سے مجبور ہو کر بارہ پندرہ سال بعد مذکورہ بالا وضاحت تو شائع فرمادی مگر انھیں یہ توفیق شاید میسر نہ ہو سکی کہ وہ اس مسئلہ میں اپنی سابقہ عبارت کو

غلط فہمی کا موجب تسلیم کریں اور صاف لفظوں میں اس سے رجوع کا اعلان بھی فرمائیں۔ ان کی اس حکمت عملی کا منشاء بھی اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا کہ موصوف کو فی الحقیقت اپنے اجتہاد و تفقہ پر اتنا اعتماد ہے کہ انھیں یہ صورت منظور ہی نہیں ہے کہ کوئی ان کے فقہی مسلک پر قدغن لگائے اور ان کی آزادروی پر روک ٹوک کرے۔

اہل علم کے اعتراضات سے تنگ اور حالات کے دباؤ سے مجبور ہو کر انھوں نے اپنے حاشیہ میں جو اضافہ فرمایا ہے اس کی حیثیت اعتراف حقیقت اور رجوع الی الحق کی ہر گز نہ سمجھی جائے ہاں اسے مصالحت و مفاہمت کا عنوان ضرور دیا جا سکتا ہے۔ جس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ آنموصوف نے اپنے حاشیہ میں جو بات لکھی تھی اصل بات تو وہی تھی باقی اگر دوسرے لوگ یہ اضافہ چاہتے ہیں تو یہ بھی گوارا کیا جا سکتا ہے مفاہمت و مصالحت کے اسی مغالطے نے انھیں اعلان رجوع اور اقرار حق سے باز رکھا ہے۔ ورنہ سیدھی سی بات تو یہ تھی کہ اگر انھیں ابتدءاً اپنی فرد گزاشت کا احساس نہو سکا تھا تو لوگوں کے بتانے پر اسے صاف لفظوں میں تسلیم کر لیتے اور بعد کے ایڈیشنوں میں یہ وضاحت ہو جاتی کہ اس موقع پر فلاں سن کے فلاں ایڈیشن تک مسئلہ کی وضاحت ناقص و تمام تھی جسے اب درست کر دیا گیا ہے جن صاحب کے پاس قدیم ایڈیشن کے نسخہ ہوں وہ اپنے یہاں تصحیح فرمالیں۔ مگر موصوف نے یہ سب کچھ نہ کیا کچھ دنوں تک تو اعتراضات کا شور و غوغا سنتے رہے پھر جب یہ محسوس کیا کہ شاید اس کا اثر جماعت سے وابستہ افراد پر بھی پڑ جائے گا تو خاموشی سے اگلے ایڈیشن میں معمولی سی اصلاح کر دی کہ معترضین کی زبان بند کی

جا سکے، اپنی غلطی کا اعتراف اور اس کی واقعی اصلاح کا ارادہ تو انھوں نے سرے سے کیا ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی غلطی کا استدراک ان لفظوں میں فرماتے ہیں :-

"تاہم گناہ ہونے کے باوجود ائمۂ اربعہ کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور طلاق مغلظ ہو جاتی ہے"

جس سے مفہوم یہی نکلتا ہے کہ اس مسئلہ میں ائمۂ اربعہ کے علاوہ کسی پانچویں امام کا مسلک کچھ اور بھی ہے اور وہ مسلک وہی ہے جو اس سے پہلے کے ایڈیشنوں میں شایع ہوتا رہا ہے، لہٰذا گنجائش اس کی بھی ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ نے صرف تطلیقات ثلٰثہ بیک وقت کے مسئلہ میں تو مصالحت و مفاہمت کی راہ اپنالی اور زبان بندی کے لئے کچھ اضافہ بھی گوارا فرمایا، باقی رہی وہ پہلی صورت کہ عورت کو طلاق اگر ایام ماہواری میں دی گئی ہے تو یہ حذف بھی واقع ہو جائے گی۔ اس کا اقرار موصوف نے آخری دم تک نہیں فرمایا اور تفہیم کا یہ مغالطہ انگیز عبارت اب تک برابر شایع ہو رہی ہے کہ "اگر جھگڑا ایسے زمانے میں ہوا ہو جب کہ عورت ایام ماہواری میں ہو تو اس وقت طلاق دے بیٹھنا درست نہیں حالانکہ مسئلہ یہاں بھی یہی ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی حالت میں طلاق دے بیٹھتا ہے تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

موصوف نے اس موقع پر استدراک کی وضاحت کیوں نہیں فرمائی؟ وجہ یہی ہے کہ اس عبارت پر احتجاج واحتساب نہیں ہو سکا۔

خلع کی عدت کا مسئلہ عدت خلع ایک حیض ہے یا تین حیض

اس زیر بحث آیت کے تحت حاشیہ ۲۵۲ میں "خلع" پر کلام کرتے ہو

ئے فرماتے ہیں :-

(الف) ''خلع کی صورت میں جو طلاق دی جاتی ہے وہ رجعی نہیں ہے بلکہ بائنہ ہے چونکہ عورت نے معاوضہ دے کر اس طلاق کو گویا خریدا ہے اس لئے شوہر کو یہ حق باقی نہیں رہتا کہ اس طلاق سے رجوع کر سکے ، البتہ اگر یہی مرد و عورت ایک دوسرے سے راضی ہو جائیں اور وہ دوبارہ نکاح کرنا چاہیں تو ایسا کرنا ان کے لئے بالکل جائز ہے'' ۔

(ب) ''خلع کی صورت میں عدت صرف ایک حیض ہے ، دراصل یہ عدت ہے ہی نہیں بلکہ یہ حکم محض استبراء رحم کے لئے دیا گیا ہے تا کہ دوسرا نکاح کرنے سے پہلے اس امر کا اطمینان ہو جائے کہ عورت حاملہ نہیں ہے''

(تفہیم القرآن طبع ہفتم ۱۹۶۵ء جلد ۱ صفحہ ۱۷۰ حاشیہ ۲۵۴)

یہاں بھی وہی ہیرا پھیری

حاشیہ تفہیم میں مندرجہ بالا اقتباس اس کے ساتویں ایڈیشن کے مطابق ہے ، موصوف نے اس حاشیہ میں جمہور فقہاء کے مسلک کو نظر انداز فرماتے ہوئے اپنا مسلک مختار ذکر فرمایا ہے لیکن اس ہوشیاری کے ساتھ کہ ان کے کسی لفظ سے یہ اشارہ تک نہیں ملتا کہ اس مسئلہ میں اس قول کے علاوہ بھی کوئی قول ہے ؟ جب کہ صورت واقعہ یہ ہے کہ خلع کی عدت جمہور فقہاء کے نزدیک تین حیض ہے جیسا کہ دوسری اکثر مطلقات کی عدت بھی قرآن مجید کے صریح حکم کے مطابق تین حیض ہی مقرر ہے ۔ حضرات جمہور نے قرآن مجید کے اسی مقررہ فیصلہ کے مطابق خلع کی صورت میں بھی تین حیض ہی کی مدت مقرر فرمائی ہے ۔

علامہ کے اجتہاد میں ائمۂ اربعہ اور حضرات جمہور کا فتویٰ و فیصلہ صحیح نہیں تھا اس لئے آنموصوف نے ان حضرات کے مسلک کا ذکر کرنا ہی سرے سے مناسب نہ سمجھا اور اسے یکسر نظر انداز فرماتے ہوئے اپنے مسلک مختار کا ذکر فرمادیا اور انداز ایسا اختیار کیا جیسے یہی سب کا متفقہ فیصلہ ہو کہ :-

"خلع کی صورت میں عدت صرف ایک حیض ہے"

اس جسارت آمیز مغالطہ پر جب حضرات علماء کی طرف سے نقد و احتساب کیا گیا تو علامہ نے یہاں بھی اپنی وہی پرانی روش اختیار کی کہ اپنی غلطی کا اعتراف اور رجوع کا اظہار کئے بغیر بعد کے ایڈیشن میں وہ پوری عبارت (پورا پیراگراف) تبدیل کر دیا جو اوپر باء کے تحت نقل کیا گیا ہے چنانچہ بعد کے ایڈیشنوں میں وہ عبارت اب اس طرح ملتی ہے :-

"جمہور کے نزدیک خلع کی عدت وہی ہے جو طلاق کی ہے مگر ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ میں وغیرہ میں متعدد روایات ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی عدت ایک ہی حیض قرار دی تھی اور اسی کے مطابق حضرت عثمانؓ نے ایک مقدمہ کا فیصلہ کیا تھا" (ابن کثیر جلد ا صفحہ ۲۰۶، تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۱۷۶)

علامہ کے اس استدراک کو اگر بغور دیکھا جائے تو بے ساختہ یہ شعر یاد آجاتا ہے ؎

اگر غفلت سے باز آیا جفا کی
تلافی کی بھی ظالم نے تو کیا کی

ڈنڈی مارنا ملاحظہ ہو

آئندہ سطور میں ہم علامہ کے اس استدراک کا ضروری تجزیہ پیش کر رہے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف نے حضرات اہل علم کے نقد و احتساب اور احتجاج و اعتراض کے دباؤ سے تنگ ہو کر زیر بحث حاشیہ کی پہلی عبارت یکسر ہٹا کر اس کی جگہ دوسری عبارت تو ضرور تحریر فرما دی مگر آپ دیکھیں گے کہ آنموصوف اس ''ہیرا پھیری میں'' صاف ''ڈنڈی'' بھی مار گئے ہیں حاشیہ کی موجودہ استدراکی عبارت پر غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ علامہ نے بڑی صفائی سے اپنی عبارت کے بین السطور سے اپنے قاری کو یہ تاثر دینا چاہا ہے :-

(۱) جمہور فقہاء اور ائمۂ اربعہ کا یہ فیصلہ کہ ''خلع کی عدت بھی دوسری طلاقوں کی طرح تین حیض ہے'' صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے اس کی کوئی دلیل ان حضرات کے پاس نہیں ہے، کیونکہ اگر جمہور کے پاس بھی کوئی دلیل ہوتی تو علامہ جیسے بادیانت محقق سے یہ بات بعید ہے کہ وہ صرف اپنے مسلک کی دلیل تو بیان فرمادیں اور جمہور کے مسلک کی ترجمانی میں یوں خیانت کریں کہ اسے یونہی بے دلیل نقل فرمادیں اس لئے یہی بات سمجھی جاسکتی ہے کہ جمہور کا یہ فیصلہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

(۲) جمہور کے برخلاف علامہ کے پاس اپنے مسلک مختار کی تائید میں دلیلوں کی پوری ایک ''ٹیم'' موجود ہے۔ یعنی سب سے بڑھ کر تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو حدیث کی متعدد کتابوں میں متعدد روایات کی

صورت میں موجود ہے۔ پھر عملی طور پر اس کی تائید بھی روایات حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے خلع کے ایک مقدمہ میں یہی فیصلہ فرمایا تھا کہ خلع کی عدت صرف ایک حیض ہے۔

ظاہر ہے کہ حاشیۂ تفہیم کی پہلی عبات کا یہ استدراک پڑھ کر تفہیم کا اوسط درجہ کا تعلیم یافتہ ناظر اپنے دل میں اس بات کی گنجائش ہی نہ پا سکے گا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان مبارک اور حضرت عثمانؓ کے فیصلہ کے مقابلہ میں جمہور کے خالی خولی دعویٰ کو لائق عمل سمجھے۔

اس صورت حال کا نتیجہ ظاہر ہے کہ علامہ نے مصرعۂ مشہور ع

"باغباں بھی خوش رہے راضی رہے صیاد بھی"

کو صحیح ثابت کر دکھایا، معترض علماء کی زبان بندی کے لئے حاشیہ کی عبارت بھی تبدیل کر دی گئی ہے مگر اس صفائی اور ہوشیاری کے ساتھ کہ ان کے اوسط درجہ کے تعلیم یافتہ مخاطبین بھی اپنی جگہ مطمئن رہیں کہ تفہیم کے ابتدائی اڈیشنوں میں انھیں جو کچھ علم وواقفیت حاصل ہوئی تھی اسے غلط سمجھنے اور اس کی اصلاح کرنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے دلائل کے اعتبار سے تو وہی مسلک صحیح ہے، یہ تبدیلی صرف ازراہ مصلحت اختیار کی گئی ہے اس سے نفس مسئلہ کی اصلاح مقصود نہیں ہے بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ معترضین کی زبان بندی کر دی جائے۔

علامہ کی شان میں یہ بدگمانی نہیں ہے

ممکن ہے کہ علامہ کے معتقدین میری اس معروضات میں کسی قسم

کے سوءِ ظن کا کچھ شائبہ محسوس کرتے ہوئے اسے میری زیادتی پر محمول کریں، ایسے حضرات کی واقفیت کے لئے اس "علمی نکتہ" کا انکشاف بھی اس موقع پر ضروری ہے جو علامہ موصوف نے "متعہ" کی کی بحث میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شان میں سپرد قلم فرمایا ہے۔ آنموصوف رسائل و مسائل حصہ سوم میں متعہ سے متعلق ایک صاحب کو جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"آپ نے متعہ کے بارے میں (حضرت) ابن عباس (رضی اللہ عنہ) کے رجوع کا ذکر کیا ہے اس کے متعلق گذارش ہے کہ اہل علم کے وہ اقوال جو میرے سامنے موجود ہیں جن میں ان کے رجوع کا دعویٰ کیا گیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دعویٰ مختلف فیہ ہے۔ اس باب میں جو روایات نقل کی گئی ہیں ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن عباس نے اپنی رائے کی غلطی مان لی تھی بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ صرف مصلحۃً اس کے حق میں فتویٰ دینے سے پرہیز کرنے لگے تھے"۔

(چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں) علامہ ابن قیم اس معاملہ میں اپنی تحقیق جس طرح بیان کرتے ہیں اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مصلحۃ فتویٰ دینے سے ان کے اجتناب ہی کو ان کا رجوع سمجھا گیا (رسائل و مسائل جلد ۳ صفحہ ۵۳)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواز متعہ سے رجوع کیا یا نہیں یہ بحث تو علٰحدہ ہے اس کا موقع یہاں نہیں ہے تاہم علامہ کی اس نکتہ رسی کو بے نقاب کر دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جو آنموصوف نے علامہ ابن قیمؒ کی

تحقیق کا سہارا لے کر سپرد قلم فرمائی ہے۔

اوپر کے اقتباس کی خطِ کشیدہ آخری سطروں میں موصوف نے علامہ ابن قیمؒ کی طرف منسوب کر کے جو کچھ فرمایا ہے اس کے ثبوت کے لئے زاد المعاد کے حوالہ سے ابن قیم کی یہ عبارت بھی پیش فرمادی ہے :-

فلما توسع من توسع ولم يقف عند الضرورة امسك ابن عباس عن الافتاء بحلها و رجع عنه (زاد المعاد جلد ۲ صفحہ ۳۰)

جب لوگ اس معاملے میں توسع برتنے لگے اور ضرورت تک انھوں نے اُسے محدود نہ رکھا تو ابن عباس اس کی حلت کا فتویٰ دینے سے رک گئے اور اس سے رجوع کر لیا۔(رسائل و مسائل جلد ۳ صفحہ ۵۳)

یہ ہے علامہ ابن قیم کی عبارت اور ان کی وہ تحقیق جس کے سہارے علامہ مودودی صاحب یہ عجیب وغریب نکتۂ تحقیق پیدا فرمارہے ہیں کہ "اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مصلحۃً فتویٰ دینے سے ان کے اجتناب ہی کو ان کا رجوع سمجھ لیا گیا ہے" یاللعجب سچ ہے نکتہ آفرینی ہو تو ایسی ہو! علامہ نے سمجھ لیا گیا کو صیغۂ مجہول میں دانستہ ذکر فرمایا ہے تاکہ اگر کسی وقت اس غلط فہمی پر کوئی گرفت ہو تو اس کی ذمہ داری ان کے سر نہ آنے پائے۔

حافظ ابن قیمؒ کی اصل عبارت خود علامہ مودودی ہی کے ترجمہ کے ساتھ ابھی ابھی اوپر نقل ہوئی ہے مکرر دیکھ لی جائے کہ علامہ ابن قیمؒ کی عبارت میں نہ تو کہیں یہ صراحت ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواز متعہ

کا فتویٰ دینا مصلحۃً ترک فرمایا تھا ورنہ در حقیقت وہ جواز ہی کے قائل تھے اور نہ ہی ان کی عبارت میں یہ بات کہی گئی ہے کہ ''ان کے اس مبنی بر مصلحت اجتناب ہی کو غلط فہمی سے لوگوں نے ان کا رجوع سمجھ لیا۔ علامہ ابن قیم کی منقولہ عبارت کا یہ آخری فقرہ اپنے اندر کسی غلط فہمی کی گنجائش ہی نہیں رکھتا، ابن قیم صاف طور پر فرما رہے ہیں :-

امسك ابن عباس عن الافتاء بحلها و رجع عنه

ابن عباسؓ متعہ کی حلت کا فتویٰ دینے سے باز آگئے اور اس (فتویٰ جواز) سے رجوع کر لیا۔

اب یہ علامہ کی صحافتی دیانت اور فنکارانہ انشاء کا کرشمہ ہے کہ انھوں نے اصل عبارت کے ترجمہ میں تو لفظ رجع کا ترجمہ ''رجوع کر لیا'' ہی تحریر فرمایا لیکن اپنے ناظرین کو ایک غلط فہمی میں مبتلا کرنے اور غلط تاثر دینے کے لئے انھوں نے یہ لکھنا بھی ضروری سمجھا کہ ''ان کے اجتناب ہی کو رجوع سمجھ لیا گیا'' - گویا موصوف کی زبان میں ''رجوع کر لیا'' اور ''رجوع سمجھ لیا گیا'' کہنا ایک ہی بات ہے اگر ایسی ہی تحقیقات کی وجہ سے علامہ کو محقق کہا جاتا ہے تو یقیناً وہ زبردست محقق بلکہ خاتمۃ المحققین تھے۔

بات کچھ دور نکل گئی

اوپر علامہ کے حاشیہ تفہیم ۲۵۲ سے متعلق بحث ہو رہی تھی اس سلسلہ میں یہ بات عرض کی گئی تھی کہ موصوف نے اپنے اس حاشیہ کی اصل عبارت تو ضرور تبدیل کر دی ہے لیکن اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ اسے

ان کے اعتراف حقیقت اور رجوع الی الحق کا کوئی کارنامہ سمجھ لیا جائے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حالات کے دباؤ اور مصلحت کے تقاضے سے مجبور ہو کر انھوں نے حاشیہ کی کچھ عبارت ہٹا کر اس کی جگہ دوسری عبارت اس صفائی سے فٹ کر دی ہے کہ اس کی وجہ سے ایک طرف تو انھیں اپنے موقف میں تبدیلی کی کوئی ضرورت ہی نہیں پڑی اور دوسری طرف تبدیلیٔ عبارت کے مغالطہ میں معترضین کی زبانیں بھی بند ہو گئیں۔

اسی سلسلۂ کلام میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس رجوع کا ذکر ہمیں کرنا پڑ گیا کہ اگر علامہ حضرت ابن عباس کے متعلق یہ نکتہ تحقیق پیدا کر سکتے ہیں تو ہم جیسے نیاز مندوں کو بھی یہ حق ضرور ملنا چاہئے کہ ہم بھی آنموصوف کے متعلق یہ رائے قائم کر لیں کہ انھوں نے حاشیۂ تفہیم کی سابقہ عبارت تبدیل فرما کر صرف حالات کے دباؤ اور مصلحت کا تقاضا پورا فرمایا ہے، یہ تبدیلی اعترافِ حقیقت اور رجوع الی الحق پر ہرگز مبنی نہیں ہے۔

عدت خلع اور مسلک جمہور

زیر تبصرہ حاشیۂ تفہیم پر بحث کرتے ہوئے یہ بات نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ علامہ نے اپنے تبدیل شدہ موجودہ حاشیہ میں جس انداز سے مسلک جمہور پر روشنی ڈالی ہے وہ یقیناً مسلک جمہور کے ساتھ ساتھ انصاف و دیانت پر بھی بہت بڑا ظلم ہے۔

موصوف نے بڑی ہوشیاری اور نہایت صفائی سے یہ کوشش کی ہے کہ وہ ایک طرف تو حضرات جمہور کو ہر قسم کی دلیل سے تہی دست اور ان کے

مسلک کو بالکل بے دلیل و بے وزن ثابت کر دیں، دوسری طرف انھوں نے اپنے ناظرین کو یہ تاثر بھی دیا ہے کہ جمہور کے خلاف جو مسلک ہے اور جو بذات خود ان کا پسندیدہ بھی ہے وہ ہر طرح دلیل سے مدلّل و موید ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ حضرات جمہور بھی اپنی تائید میں متعدد دلائل رکھتے ہیں۔ ان کے پاس بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات و ہدایات پر مشتمل روایات موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ خلع کی عدت تین حیض ہیں وہ حضرات اس روایت کا جواب بھی رکھتے ہیں جس میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ایک فیصلۂ مقدمہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور لطف کی بات یہ ہے کہ جمہور کے یہ دلائل کہیں چھپے ہوئے نہیں ہیں کہ علامہ کو زحمت تلاش گوارا کرنی پڑتی بلکہ یہ سب دلائل تفسیر و حدیث اور فقہ کی متعدد کتابوں میں چھپے ہوئے موجود ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ ان میں بعض ضروری تفصیلات آئندہ صفحات میں پیش کی جائیں گی۔

"علمی جایزہ" پر بھی ایک نظر

مفتی محمد یوسف صاحب کا "علمی جایزہ" اپنے حلقہ میں بڑی وقعت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے بلکہ بہت سے حضرات نے تو خوش فہمی کی حد پر پہونچ کر اسے اپنے موضوع میں "حرف آخر" تک قرار دے دیا ہے۔ لیکن راقم السطور کا خیال یہ ہے کہ موصوف کی یہ کتاب حرف آخر تو کیا ہوتی اسے تو "حرف اوّل" کہنا بھی مشکل ہے۔

مفتی صاحب نے اس کتاب کی تصنیف و ترتیب میں جو انداز نگارش

اختیار کیا ہے اور اصل موضوع سے ہٹ کر غیر ضروری تفصیل و تطویل کے ذریعہ جس طرح بات کو الجھانے کی کوشش فرمائی ہے اسے دیکھ کر اسے علمی مغالطہ ہی کہنا زیادہ موزوں ہو گا۔

مفتی صاحب موصوف علامہ کے ایسے وکیل صفائی ہیں جو شاید مفت سفت ہی میں ان کی وکالت فرمانے کی قسم کھا بیٹھے ہیں۔ انھوں نے غالباً توجہ نہیں فرمائی کہ ان کے موکل علامہ مودودی صاحب وکیلوں کے بارے میں اپنی سنہری رائے ان الفاظ میں پیش فرما چکے ہیں۔

"وکالت خواہ وہ الزام کی ہو یا صفائی کی اس کی عین فطرت یہ ہوتی ہے کہ اس میں آدمی اس مواد کی طرف رجوع کرتا ہے جس سے اس کا مقدمہ مضبوط ہوتا ہو اور اس مواد کو نظر انداز کر دیتا ہے جس سے اس کا مقدمہ کمزور ہو جائے" (خلافت و ملوکیت)

علامہ نے وکالت کی یہ خصوصیت جس موقع پر بیان فرمائی ہے اور اس سے اپنا جو مدعا ثابت کرنا چاہا ہے وہ تو نہایت درجہ غلط اور حد درجہ جسارت و ضلالت ہے لیکن موصوف کے اس ارشاد کو ہم جس موقع پر استعمال کر رہے ہیں یہ اس لئے قابل اعتراض نہ ہونا چاہئے کہ ان کی بات خود ان کے حق میں تو بہر حال قابل حجت ہو گی۔

مفتی صاحب موصوف نے "علمی جایزہ" میں حق وکالت اسی طرح ادا فرمایا کہ ساری بحث میں صرف اسی مواد کی طرف رجوع کیا ہے جس سے ان کا مقدمہ مضبوط ہوتا ہو اور اس مواد کو یکسر نظر انداز کر فرمایا ہے جس سے ان کا مقدمہ کمزور ہو جائے۔ موصوف کی پوری کتاب پڑھ جایئے کیا مجال کہ وہ کسی

موقع پر بھی اپنے موکل مودودی صاحب کی کوئی کمزوری یا غلطی تسلیم تو کر لیں اس کے برعکس یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ وہ ہر جگہ اور ہر کمزور سی کمزور بات پر پردہ ڈالنے ہی کی کوشش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

چنانچہ مسئلہ زیر بحث میں بھی اوپر دکھلایا جا چکا ہے کہ حاشیہ تفہیم کی پہلی عبارت کیسی کچھ مغالطہ انگیز تھی لیکن علامہ کے ان مفتی وکیل صاحب کو دیکھیئے کہ اس کا کوئی خاص نوٹس ہی نہیں لے رہے ہیں اور کیسے سرسری و معمولی انداز میں اس کا ذکر یوں فرمار ہے ہیں :-

''اس عبارت سے (جو حاشیہ میں پہلے لکھی گئی تھی) یہ مسئلہ لاحق ہو سکتا تھا کہ خلع کی عدت ایک حیض ہو تا متفق علیہ ہے۔ (علمی جایزہ جلد ۲ صفحہ ۳۴۶)

مفتی صاحب کا خط کشیدہ فقرہ ہی ان کی وکالت صفائی کی جان ہے۔ تفہیم القرآن کے حاشیہ کی قدیم عبارت اب بھی قدیم نسخوں میں موجود ہے جسے ہم ابھی اوپر نقل کر آئے ہیں اسے دیکھا جا سکتا ہے کہ علامہ نے وہاں بالکل واضح اور متعین طور پر خلع کی عدت صرف ایک حیض لکھی ہے۔ ان کی تحریر میں اس بات کا ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ہے کہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف بھی ہے اور وہ اختلاف بھی ایسا ویسا معمولی نہیں جسے نظر انداز کیا جا سکے بلکہ فقہائے جمہور ہی کے اختلاف کو علامہ صاف گول کر گئے ہیں۔ اور مفتی صاحب ہیں کہ ارشاد فرمارہے ہیں ''اس عبارت سے یہ شبہ لاحق ہو سکتا تھا'' علامہ کے صریح مغالطہ پر مفتی صاحب کی یہ صریح پردہ داری وکالت صفائی نہیں تو اور کیا ہے ؟ مفتی صاحب نے علامہ کی صاف اور واضح عبارت کے کھلے ہوئے مطلب پر

اپنی وکالت کا پردہ ڈالکر صرف یہ تاثر دینا چاہا ہے کہ معترضین نے تفہیم کے حاشیہ پر جو اعتراض کیا ہے وہ اس حاشیہ کا صاف وصریح مفہوم ہی نہیں ہے بلکہ وہ تو اس عبارت سے پیدا ہونے والا ایک شبہ ہے جو معترضین کے چاہنے پر لاحق ہو سکتا ہے اور اگر معترضین نہ چاہیں تو یہ بھی ممکن ہے کہ علامہ کی عبارت بالکل بے غبار سمجھ لی جائے۔

مفتی صاحب کی اس سرپٹ وکالت پر ہم کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں سمجھتے ہاں اپنے باضمیر وباانصاف ناظرین سے یہ گذارش کر سکتے ہیں کہ وہ اگر مناسب سمجھیں تو مفتی صاحب کے جذبۂ انصاف کی رحلت پر ایک تجویز تعزیت ضرور پاس کر لیں۔

دورخی وکالت

علمی جایزہ میں مفتی صاحب نے علامہ کی وکالت کا حق تو خوب خوب ادا فرمایا ہے (جس کی کچھ تفصیل آرہی ہے) مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ انھوں نے حضرات جمہور کو بھی یکسر نظر انداز فرما دینا شاید حق وانصاف سے بالکل بعید سمجھتے ہوئے گوارا نہیں کیا چنانچہ فرماتے ہیں :-

"بذات خود تو ہم اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ اور اکثر علماء امت کے تابع اور پیرو ہیں وہ یہ کہ مختلعہ عورت کو نکاح ثانی کے لئے تین حیض کی مدت گذارنا پڑے گی لیکن سچ یہ ہے کہ اس پر ہمارے دلی اطمینان کے لئے سبب وہ دلیل نہیں ہے جو اس مذہب کے ثبوت کے لئے پیش کی گئی ہے بلکہ جمہور کے مذہب اور ان کے فیصلے پر ہمارے قلبی اطمینان کے حصول کے لئے

سبب ایک طرف ان کی اکثریت پر فطری اعتماد ہے اور دوسری طرف وہ احتیاط ہے جو ان کے مذہب اور فیصلے میں پائی جاتی ہے۔ رہی وہ دلیل جو ان کے مذہب کے لئے پیش کی گئی ہے تو اس پر ہمارا قلبی اطمینان ہر گز حاصل نہیں ہے۔" علمی جایزہ جلد ۲ صفحہ ۳۳۵)

عبارت بالا کے خط کشیدہ فقرے خصوصیت سے توجہ کے طالب ہیں کیونکہ اگر بنظر غور دیکھا جائے تو خط کشیدہ عبارت کے دونوں فقرے کچھ متضاد سے لگتے ہیں، مسلک جمہور کی پیروی اگر ان کے فطری اعتماد پر مانی جائے تو مفتی صاحب کی حیثیت "مقلد" جامد کی بنتی ہے اور اگر اس کی بنیاد اس احتیاط پر سمجھی جائے جو جمہور کے مسلک میں انھیں نظر آئی ہے تو سمجھا جائے گا کہ مفتی صاحب نے مسلک جمہور کو علیٰ وجہ البصیرۃ اور پورے اطمینان قلبی کے ساتھ اختیار کیا ہے مگر مفتی صاحب بار بار اطمینان قلبی کی نفی بھی فرمارہے ہیں اس لئے مجبوراً اسے تقلید جامد ہی ماننا پڑے گا۔

ویسے مفتی صاحب کے ارشادات بالا کا تجزیہ ہمیں مندرجہ ذیل نتائج تک پہونچاتا ہے:

(۱) مفتی صاحب بذات خود تو اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ اور اور اکثر علماء امت کے پیرو ہیں مگر علامہ کی وکالت شاید اس لئے فرمارہے ہیں کہ دلیل کے لحاظ سے انھیں کا مسلک قوی اور قابل اطمینان ہے۔

(۲) مفتی صاحب جمہور کے پیرو تو ہیں مگر ان کی دلیل سے مطمئن نہیں ہیں جس کا اقرار اس زرا سی عبارت میں دو مرتبہ فرمادیا گیا ہے۔

(۳) جمہور کے بے دلیل اور کمزور مسلک کی پیروی قلبی اطمینان کی

وجہ سے تو نہیں ہے مگر اس کا سبب بھی کچھ نہ کچھ تو ضرور ہی ہو گا ؟وہ سبب مفتی صاحب کا جمہور پر فطری اعتماد ہے (اور شاید پیروی کی اسی صورت کا نام تقلید ہے ؟)

ہمارا اندازہ ہے کہ مفتی صاحب نے جمہور پر اپنے فطری اعتماد کی بات صرف اپنی غیر جانبداری اور ساتھ ہی ساتھ جمہور کی کچھ طرفداری کا بھی تاثر دینے کے لئے فرمائی ہو گی۔ مگر انھوں نے شاید یہ خیال نہ فرمایا کہ علامہ ایسی جامد اور اندھی تقلید کے لئے کیا فتویٰ صادر فرما چکے ہیں۔ علامہ موصوف کا یہ فتویٰ رسائل و مسائل حصہ اول صفحہ ۱۸۳ پر موجود ہے فرماتے ہیں۔

"میرے نزدیک صاحب علم آدمی کے لئے تقلید ناجائز اور گناہ بلکہ اس سے بھی شدید ترین چیز ہے"۔

سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے مفتی صاحب نے مسلک جمہور پر اپنی بے اطمینانی کی چند وجوہ بھی تحریر فرمائی ہیں۔ پہلی وجہ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں :-

وجہ اوّل

"جمہور کے مذہب کی بنیاد جس دلیل پر رکھی گئی ہے وہ یہ ہے کہ "خلع طلاق ہے فسخ نہیں ہے "لیکن غور کیا جائے تو یہ دلیل قابل اطمینان نہیں کہ اس کی بنیاد اس بات پر رکھی گئی ہے کہ "خلع طلاق ہے نہ کہ فسخ" حالانکہ ابھی تک یہ فیصلہ نہیں ہو سکا ہے کہ "خلع طلاق ہے یا فسخ" ؟بلکہ بجائے خود یہ ایک بڑا اختلافی مسئلہ ہے جو صدر اول سے لیکر فقہائے متاخرین کے زمانے تک اختلافی شکل میں منقول ہوتا چلا آیا ہے اور آج تک کوئی قطعی دلیل اس بات پر

قائم نہیں کی جا سکی ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخ؟ اگر ایک طرف بعض ائمہ و مجتہدین اسے طلاق قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف بعض دوسرے ائمہ و مجتہدین اسے فسخ قرار دے رہے ہیں۔ (علمی جائزہ صفحہ ۳۳۵)

مفتی صاحب نے بھی علامہ کی پیروی میں مقدمہ کی پیروی کچھ ایسے انداز میں کی ہے جس کی وجہ سے جمہور کا مسلک نہ صرف یہ کہ بے دلیل و کمزور نظر آتا ہے بلکہ آنموصوف کے اس مندرجہ بالا تجزیہ کے بعد تو مسلک جمہور خاصا مضحکہ خیز بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے ہمیں ضرورت محسوس ہوئی کہ ہم حاشیۂ تفہیم میں علامہ کی فروگذاشت پر بحث و تبصرہ کے ساتھ ساتھ ان کے وکیل صفائی کی مغالطہ انگیزیوں کو بھی بے نقاب کر دیں کہ دوسرے حلقہ میں پائی جانے والی یہ خوش فہمی بھی دور ہو جائے کہ "علمی جائزہ" اپنے موضوع میں حرف آخر کا درجہ رکھتی ہے۔

مسئلۂ خلع میں اختلاف کی نوعیت اور بحث کا صحیح رخ کیا ہے

حاشیۂ تفہیم میں علامہ مودودی نے مسلک جمہور کو بڑی فنکاری اور ہوشیاری کے ساتھ نقل کیا تھا، مفتی صاحب نے بھی پوری احتیاط و ہوشمندی کے ساتھ اپنی بحث و گفتگو کو بالکل انھیں خطوط و حدود تک مرکوز و محدود رکھا ہے چنانچہ ان دونوں ہی حضرات نے اس بحث کو اس طرح سامنے لانے سے قصداً گریز کیا ہے جس کی بنا پر ان کا مقدمہ کمزور ہو جائے۔ احقر کے پیش نظر اس وقت بحث کا وہی پہلو ہے جس سے ان حضرات نے دانستہ پہلو تہی فرمائی ہے۔

علامہ کی بنیادی غلطی

مسئلۂ زیر بحث میں کسی صحیح فیصلے تک پہونچنے کے لئے یہ بات بہت ضروری ہے کہ سب سے پہلے علامہ کی بنیادی غلطی کا تعین کر لیا جائے۔ مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مفتی صاحب نے اس اہم اور بنیادی پہلو کو دانستہ نظر انداز کرتے ہوئے اپنا پہلو بچایا ہے۔

علامہ کی بنیادی غلطی یہ نہیں ہے کہ انھوں نے عدت خلع ایک حیض قرار دے دی کیونکہ یہ بہر حال واقعہ ہے کہ بعض دوسرے حضرات بھی اس کے قائل ہیں جیسا کہ علامہ نے حاشیۂ تفہیم میں اور مفتی محمد یوسف صاحب نے "علمی جایزہ میں" تحریر فرمایا ہے۔ علامہ کی بنیادی غلطی کا تعین حافظ ابن کثیرؒ کی تصریح کے مطابق یوں کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک طرف تو مسلک جمہور کے مطابق خلع کو "طلاق بائن" مانتے ہیں (ملاحظہ ہو (حاشیۂ تفہیم ۲۵۲) اور دوسری طرف دوسرے مسلک کے مطابق اس کی عدت ایک حیض قرار دیتے ہیں حالانکہ صورت حال یہ ہے کہ مسئلۂ خلع میں بنیادی اختلاف تو یہ ہے کہ "خلع طلاق ہے یا فسخ"؟ اور طلاق ہونے کی صورت میں اس سے جو طلاق ہوگی وہ رجعی ہوگی یا بائن۔ جو حضرات اسے طلاق مانتے ہیں ان کے نزدیک خلع کے ذریعہ طلاق ہونے پر شوہر کے لئے مزید دو ہی طلاق دینے کا حق باقی رہ جاتا ہے اور جب اسے مطلقہ مان لیا گیا تو مسئلۂ عدت میں بھی اس کا حکم دوسری عام مطلقات کی طرح تین حیض قرار پائے گا۔ جو حضرات اسے طلاق کی بجائے فسخ مانتے ہیں وہ اس کی عدت تین حیض کی بجائے ایک حیض قرار دیتے ہیں اور خلع

کی وجہ سے شوہر سے اس کی تین طلاقوں کے حق میں کمی بھی نہ ہو گی خلع کے بعد بھی اسے تین طلاقوں کا حق باقی رہے گا۔

علامہ مودودی نے دونوں ہی مسلکوں کی ایک ایک بات لیکر ایک تیسرا مسلک ایجاد فرمادیا اور ارشاد ہوا کہ (الف) ''خلع کی صورت میں جو طلاق دی جاتی ہے وہ رجعی نہیں ہے بلکہ بائنہ ہے'' (ب) خلع کی صورت میں عدت صرف ایک حیض ہے''۔ علامہ کا یہ خود ساختہ تیسرا مسلک سراسر ایجاد بندہ کا مصداق ہے۔

حافظ ابن کثیر علیہ الرحمہ (جن کے حوالے سے علامہ نے اپنی تائید نقل فرمائی ہے) اختلاف فقہاء پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :-

(۱) تفسیر ابن کثیر میں ہے

وذهب مالكؒ وابوحنيفةؒ والشافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ فی رواية عنهما وهی المشهورة الیٰ ان المختلعة عدتها عدة المطلقة بثلاثة قروءٍ ان كانت ممن تحيض و روی ذالك عن عمرو علی وابن عمرو به يقول سعيدؒ بن المسيّب، سليمانؒ بن يسار عروةؒ و سالمؒ وابو سلمةؒ و عمرؒ بن عبدالعزيز وابن شهابؒ والحسنؒ والشعبیؒ وابراهيمؒ النخعی وابو عياضؒ و خلاسؒ بن عمرو قتادةؒ و سفيانؒ الثوری والاوزاعیؒ والليثؒ بن سعد وابو عبيدؒ. قال الترمذی وهو قول اكثر اهل العلم من الصحابةؓ وغيرهم

وماخذهم فی هٰذا ان الخلع طلاق فتعتد کسائر المطلقات.

والقول الثانی انها تعتد بحیضة واحدة تستیرئ بها رحمهما

حضرت امام مالکؒ و ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ نیز امام احمدؒ و اسحاقؒ بھی اپنی مشہور روایت کے مطابق یہی مذہب رکھتے ہیں کہ مختلعہ کی عدت دوسری مطلقات کی طرح تین حیض ہے بشرطیہ وہ ان میں سے ہو جنھیں حیض آتا ہو اور یہی بات حضرت عمرؓ و حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے اور سعید بن مسیبؒ سلیمان بن یسار، عروہ و سالم ابو سلمہ و عمر بن عبد العزیزؒ اور ابن شہاب و حسن اور شعبیؒ، ابراہیم نخعیؒ ابو عیاض خلاس بن عمر، قتادہؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ، لیثؒ بن سعد اور ابو عبیدؒ سے مروی ہے۔ امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ حضرات صحابہؓ اور دوسرے اکثر اہل علم کا یہی قول ہے، ان حضرات کے مسلک کی بنیاد اسی بات پر ہے کہ خلع چونکہ طلاق ہے لہٰذا مختلعہ بھی دوسری مطلقات کی طرح عدت گزارے گی (جو عام حالات میں تین طلاق مقرر ہے) اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ایک حیض کی عدت گزارے گی کہ استبراء رحم ہو جائے۔

(اس کی تائید میں ربیع کی خلع والی روایت اور حضرت عثمانؓ کے فیصلۂ مقدمہ کا ذکر کر کے چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں)

وبه یقول عکرمه وابان بن عثمان وکل من تقدم ذکرهٗ

ممن یقول ان الخلع فسخ یلزمه القول بھذا (ابن کثیر جلد ۱ صفحہ ۵۴۵)

یہی قول اختیار کیا ہے حضرت عکرمہ وابان بن عثمانؓ نے اور ہر اس شخص نے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور جو یہ کہتے ہیں کہ خلع فسخ ہے ان سب کے لئے یہ کہنا ضروری ہے کہ عدت خلع ایک حیض ہے"۔

حافظ ابن کثیرؒ نے اس موقع پر بات صاف کر دی کہ "خلع" کی عدت سے متعلق دو ہی مسلک ہیں ایک مسلک تو جمہور کا ہے جو خلع کو طلاق مانتے ہیں اور طلاق کی بنا پر اس کی عدت تین حیض قرار دیتے ہیں۔ اور دوسرا قول دوسرے حضرات کا ہے جو خلع کو فسخ کہتے ہیں جس کے نتیجہ میں صرف استبراء رحم کے لئے اس کی عدت ایک حیض مقرر کرتے ہیں۔ حافظ ابن کثیرؒ نے یہ صراحت بھی فرمادی کہ خلع کی عدت ایک حیض قرار دینا انھیں حضرات کے لئے ضروری ہے جو خلع کو فسخ کہتے ہیں۔

(۲) تفسیر کبیر میں ہے

(المسئلة السابعه) الخلع تطلیقة بائنة وهو قول علیؓ و عثمانؓ وابن مسعودؓ والحسنؒ والشعبیؒ والنخعیؒ و عطاءؒ وابن المسیبؒ وشریحؒ ومجاهدؒ و مکحولؒ والزهریؒ وهو قول ابی حنیفةؒ وسفیانؒ وهو احد قولی الشافعیؒ.

وقال ابن عباس وطاؤس و عکرمة انه فسخ للعقد وهو القول الثانی للشافعی وبه قال احمد واسحاق وابو ثور:

(تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۳۵۱)

(ساتواں مسئلہ) خلع طلاق بائن ہے یہ قول ہے حضرت علیؓ و عثمانؓ حضرت ابن مسعودؓ حسن، شعبیؒ، نخعی، عطاء ابن مسیّب، شریح، مجاہد اور مکحول و زہری کا بھی یہی قول ہے۔ اور یہی ابو حنیفہ و سفیان کا بھی قول ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔

اور حضرت ابن عباسؓ و طاؤس اور عکرمہؓ نے فرمایا کہ خلع عقد نکاح کا فسخ ہے امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے، یہی امام احمد و اسحاق اور ابو ثور نے بھی کہا ہے۔

اس کے بعد امام رازی نے فریقین کے دلائل بیان فرمائے ہیں قائلین بالطلاق کے دلائل یوں بیان فرماتے ہیں:-

حجة من قال انهٗ طلاق الامة مجمعة على انهٗ فسخ او طلاق فاذا بطل كونهٗ فسخا ثبت انهٗ طلاق وانما قلنا انهٗ ليس بفسخ لانهٗ لو كان فسخا لماصح بالزيادة على المهر المسمى كالا قالة في البيع وايضا لو كان الخلع فسخا اذا خالعها ولم يذكر المهر وجب ان يجب (يرد) عليها المهر كالا قالة فان الثمن يجب ردهٗ وان لم يذكر ولما لم يكن كذالك ثبت ان الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذالك ثبت انهٗ طلاق (ایضاً)

جو لوگ خلع کو طلاق کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ امت اس پر متفق ہے کہ خلع یا تو فسخ ہے یا طلاق ہے لہٰذا جب اس کا فسخ ہونا باطل ہوا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ طلاق ہے اور ہم نے یہ بات اس لئے

کہی کیونکہ اگر یہ فسخ ہوتا تو پھر مقررہ مہر سے زائد مقدار پر خلع صحیح نہ ہوتا جیسے کہ بیع میں اقالہ کا حکم ہے، نیز اگر خلع فسخ ہو تو جب کوئی شخص عورت سے خلع منظور کرے اور مہر کا ذکر ہی نہ ہوا ہو تو اس کے ذمہ مہر کی واپسی واجب ہونی چاہئے جیسا کہ اقالہ میں ہوتا ہے کہ وہاں ثمن کی واپسی واجب ہی ہوتی ہے اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو، اور یہاں خلع میں جب یہ صورت نہیں ہے تو ثابت ہوا کہ خلع فسخ نہیں ہے اور جب اس کا فسخ ہونا باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ طلاق ہے۔ (ایضاً)

اس کے بعد خلع کو فسخ قرار دینے والوں کی بھی دلیلیں بیان فرمائی ہیں جن میں سب سے واضح اور صریح دلیل یہ بیان فرمائی ہے :-

روى ابودا ؤدفی سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امرأة ثابت بن قيس لمااختلعت منه جَعَلَ النبيُ صلى الله عليه وسلم عدتها حيضةقال الخطابی و هذا ادل شئ على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالىٰ قال وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ فلو كانت هٰذه مطلقه لم يقتصر على قرءٍ واحدٍ (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۲۵۱)

ابو داؤد نے اپنی سنن میں حضرت عکرمہؓ سے بروایت ابن عباسؓ نقل کیا ہے کہ ثابت بن قیسؓ کی بیوی نے جب اپنے شوہر سے خلع کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی عدت ایک حیض بتائی۔ امام خطابی نے فرمایا کہ یہ بہت بڑی دلیل ہے اس بات پر کہ خلع فسخ ہے طلاق نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

ہے (ترجمہ: مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض ختم ہونے تک (نکاح سے) روکے رکھیں) لہٰذا اگر یہ مختلعہ بھی مطلقہ مانی گئی ہوتی تو عدت میں ایک حیض پر اقتصار نہ کیا گیا ہوتا۔ (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۲۵۱)

(۳) تفسیر غرائب القرآن میں

امام قمی نیشاپوریؒ نے مسئلہ کے دلائل پر یوں روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں:-

ثم الفرقة الحاصلةعلى العوض ان كا ن بلفظ الطلاق فهو طلاق وان لم يجر الا لفظ الخلع فلشافعى فيه قولان الجديدانهٗ طلاق ينتقص به العددواذا خالعها ثلث مرات لم ينكحها الابمحلل و يروىٰ هٰذاعن عمر و عثمان و على وابن مسعود رضى الله عنهم وبه قال ابو حنيفه ومالك واختارهٗ المزنى ووجه بانها فرقة لا يملكهاغير الزوج فيكون طلاقاً كما لو قال انت طالق علىٰ كذا ولا نهٗ لو كان فسخالما صح بالزيادہ على المهرالمسمّٰى كالا قالةفى البيع واذا خالعهاولم يذكر المهر وجب ان يرد عليها المهر كالا قالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكر ه۱.

والقديم انهٗ فسخ لا ينتقص به العدد ويجوز تجديد النكاح بعد الخلع من غيرحصرٍروى هٰذا عن ابن عمر

وابن عباس قالوا الانهٗ لو کان طلاقاً وقد قال عقیب ذالك فان طلقہافلا تحل له من بعد لکان الطلاق اربعاً ۔ (غرائب القرآن بر حاشیہ طبری جلد ۲ صفحہ ۳۴۳)

پھر وہ جدائی جو کسی عوض کے بدلے میں حاصل ہو اگر لفظ طلاق کے ذریعہ حاصل ہو تو وہ تو طلاق ہی ہے اور اگر صرف خلع ہی کا لفظ استعمال ہوا ہو تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ قول جدید یہ ہے کہ یہ بھی طلاق ہے اور اس سے طلاق کی گنتی بھی کم ہو جائے گی اور جب اس سے تین بار خلع کرے گا تو پھر اس سے نکاح بغیر محلل کے نہ کر سکے گا۔ یہ مذہب مروی ہے حضرت عمرؓ و عثمانؓ و حضرت علیؓ و ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ نے بھی یہی فرمایا ہے اور امام مزنی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ جدائی بھی (طلاق کی طرح) ایسی ہے جس کا اختیار شوہر ہی کو ہے لہٰذا یہ بھی طلاق ہو گی جس طرح کہ اس وقت جب کوئی یوں کہے کہ تجھے اتنے مال کے بدلے میں طلاق ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ خلع اگر فسخ ہوتا تو مقررہ مہر پر زیادتی صحیح نہ ہوتی جیسا کہ بیع کے اقالہ میں مقررہ ثمن پر زیادتی صحیح نہیں ہوتی (نیز یہ کہ) اگر بیوی سے خلع کرے اور مہر کا ذکر نہ ہو تو بھی اسے مہر کا لوٹانا ضروری ہونا چاہئے جس طرح کہ اقالہ میں ہے کہ ثمن کی واپسی ضروری ہوتی ہے اگرچہ اس کا ذکر نہ آیا ہو۔

اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ یہ فسخ ہے اس سے طلاق کا

عدد بھی کم نہ ہو گا اور چاہے جتنی بار بھی خلع کیا جائے تجدید نکاح جائز رہے گی (حلالہ کی ضرورت نہ ہوگی) یہ مذہب حضرات ابن عمرؓ وابن عباسؓ سے مروی ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اگر خلع طلاق ہو تو جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بعد ہی فرمادیا "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْد" تو اس طرح کل طلاقیں چار بن جاتی ہیں۔ (اس لئے اسے فسخ ہی کہنا چاہئے) (غرائب القرآن)

خلع کے فسخ ہونے کی جو دلیل امام خطابیؒ سے تفسیر کبیر کے اقتباس میں اوپر نقل ہوئی ہے یہ دلیل تفسیر غرائب القرآن میں مفسر قمی نے اور حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ نے شرح بخاری میں بھی نقل کی ہے (ملاحظہ ہو تفسیر قمی حوالہ بالا و فتح الباری صفحہ ۱۸۴۲ جزو ۲۲)

ان تمام تفصیلات و تصریحات کی روشنی میں یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہوگئی کہ مسئلۂ زیر بحث میں مسلک مشہور دو ہی ہیں اور یہ کہ اس اختلاف کی بنیاد بھی یہی اختلاف ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخ؟ فقہائے جمہور کا مسلک یہ ہے کہ "خلع فسخ نہیں ہے، طلاق ہے اس لئے اس کی عدت وہی ہے جو عام مطلقات کے لئے مقرر ہے یعنی تین حیض۔ اور دوسرا مسلک غیر جمہور کا یہ ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے بلکہ فسخ ہے لہٰذا مختلعہ کی عدت وہ نہ ہو گی جو عام مطلقات کی ہوتی ہے بلکہ اسے صرف استبراء رحم کے لئے ایک حیض کی مدت گزارنی ہو گی۔ اس اختلاف مسلک کو نظر میں رکھئے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ علامہ نے اصطلاح فقہاء کے مطابق ایک طرح کی "تلفیق" سے کام لیتے ہوئے ان دونوں مسلکوں کے خلط و امتزاج سے اپنا ایک تیسرا مسلک اختراع فرمالیا ہے۔

موصوف کے مسلک کا تجزیہ یوں ہوگا کہ :-

مسلک جمہور کے مطابق توانھوں نے یہ فیصلہ فرمایا کہ خلع کے ذریعہ ہونے والی طلاق طلاق بائن ہوگی، اور غیر جمہور کے مسلک کے مطابق دوسرا فیصلہ یہ کیا کہ خلع کی صورت میں عدت طلاق واجب نہ ہوگی بلکہ استبراء رحم کے لئے صرف ایک حیض کی عدت ہوگی۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ علامہ کے علاوہ کسی معروف مجتہد و امام سے یہ کھچڑی مسلک منقول نہیں ہے اور منقول ہوتا بھی کیسے کہ علامہ تو شاید اس شاہراہ پر چلنا ہی اپنی انفرادیت کے خلاف سمجھتے ہیں جسے جمہور فقہاء نے اختیار کیا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ نے اس مسئلۂ زیر بحث میں وہ مسلک بھی اختیار نہیں فرمایا جسے بعض روایات میں حضرت امام احمد علیہ الرحمہ کا مسلک یا ان کا ایک قول بتایا گیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فتح الباری شرح بخاری میں فرماتے ہیں :-

وقد قال الامام احمد ان الخلع فسخ وقال فی روایة انها لا تحل لغیر زوجها حتی یمضی ثلاثه اقراءٍ فلم یکن عنده بین کو نه فسخا و بین النقص من العدة تلازم (فتح الباری جزد ۲۲ صفحہ ۱۸۴)

حضرت امام احمدؒ نے فرمایا کہ خلع فسخ ہے اور ایک روایت میں یہ بات فرمائی کہ مختلعہ اپنے شوہر کے سوا کسی غیر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک تین حیض پورے نہ گزار لے (تو گویا) ان کے نزدیک خلع کے فسخ ہونے میں اور اس کی عدت کم ہو کر صرف

ایک حیض ہو جانے میں کوئی تلازم نہیں۔

(اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے نزدیک خلع فسخ بھی ہے اور مختلفہ کی عدت مطلقات کی طرح تین حیض بھی ہے)

تفسیر مظہری پر بھی ایک نظر

ہمیں اپنے اس وعدے کے ایفاء میں (جو ہم اوپر اپنے ناظرین سے کر آئیں ہیں مسلک جمہور کے دلائل پر بھی کچھ روشنی ڈالنی ہے۔ حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے اپنی تفسیر مظہری میں مسئلۂ زیر بحث میں اچھی روشنی ڈالی ہے اختلاف مسلک انھوں نے اس طرح بیان فرمائے ہیں از راہ اختصار صرف ترجمانی ملاحظہ ہو:-

فرماتے ہیں کہ حضرات فقہاء نے اس بارے میں اختلاف فرمایا ہے کہ خلع طلاق ہے یا فسخ؟ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ و امام مالکؒ نے تو یہ فرمایا کہ "خلع طلاق ہے" اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے مشہور قول یہی ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اس کے موافق منقول ہے (اس طرح بعض روایات کے مطابق ائمۂ اربعہ کا یہ مسلک ہو جاتا ہے) (مگر مشہور قول کے مطابق) امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ خلع فسخ ہے (طلاق نہیں ہے) امام شافعیؒ کی دوسری روایت سے اس قول کی تائید ہوتی ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک خلع فسخ ہے طلاق نہیں ہے ان کے نزدیک خلع کی وجہ سے شوہر کو تین طلاق دینے کے حق میں کوئی کمی نہ ہوگی (میاں بیوی چاہیں تو تین سے زائد بار بھی خلع کر کے بغیر

تحلیل تجدید نکاح کر سکتے ہیں) نیز یہ بھی ہو گا کہ خلع ہو جانے کے بعد نکاح فسخ ہو جانے کی وجہ سے وہ عورت محل طلاق ہی نہ رہے گی لہٰذا شوہر اب اگر طلاق دینا بھی چاہے تو طلاق نہ دے سکے گا۔ تیسرا اثر یہ ہو گا کہ زوجین میں سے ہر ایک (عدت کے دوران) دوسرے کا واث نہ ہو گا۔ (تفسیر مظہری جلد اصفحہ ۳۰۸)

اس کے بعد فریقین کے دلائل بھی انھوں نے تحریر فرمائے ہیں ضروری حصہ ہم یہاں بطور تلخیص وترجمانی نقل کر رہے ہیں :-

فرماتے ہیں : دونوں ہی فریق اس آیت سے اپنا مسلک ثابت کرتے ہیں۔ خلع کو فسخ کہنے والوں کا استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے شروع میں ''الطلاق مرتٰن'' دو طلاقوں کا ذکر فرمایا ہے اس کے بعد خلع کا ذکر کیا ہے پھر آخر میں تیسری طلاق اس طرح بیان فرمائی۔ ''فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ''۔

اس صورت حال میں اگر خلع کو بھی طلاق قرار دے لیا جائے تو کل طلاقیں چار بن جاتی ہیں جن کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہٰذا عدد طلاق کو تین تک محدود رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ خلع کو طلاق نہ مانا جائے بلکہ اسے فسخ ہی کہا جائے۔

اس مسلک کی تائید میں قاضی صاحب علیہ الرحمہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی وہ روایات بھی ذکر فرمائی ہیں جو اس سلسلہ میں عام طور پر ذکر کی جاتی ہیں اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی وہ روایت بھی نقل کی ہے جس میں ربیع بنت معوّذ کے خلع سے متعلق

حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فیصلہ کا ذکر کیا گیا ہے جس کا ذکر علامہ مودودی نے بھی اپنے حاشیۂ تفہیم میں فرمایا ہے۔

خلع کو طلاق کہنے والے بھی اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں جس کا حاصل قاضی صاحبؒ کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ طلاق صرف دو ہی مرتبہ بتائی ہے جس کے بعد رجعت کی جا سکتی ہو، اس کے بعد عورت کے فدیہ کا ذکر فرمایا ہے اور اس معاملہ میں فدیہ کی نسبت تو صرف عورت کی طرف ہے لیکن ادائے فدیہ کے بعد تفریق وعلٰحدگی شوہر کے قبول ہی پر رکھی ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ تفریق بھی شوہر ہی کے فعل و اختیار کے نتیجہ میں انجام پائے گی اور ایسی تفریق جس کا تعلق شوہر کے فعل و اختیار سے ہو وہ طلاق ہی ہونی چاہئے۔

لہٰذا صورت معاملہ پر غور کرنے سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ خلع بھی طلاق ہی ہے فسخ نہیں ہے۔

اسی قسم کا استدلال تفسیر غرائب القرآن کے اقتباس میں مزنی شافعی علیہ الرحمہ سے نقل کیا جا چکا ہے۔ صاحب روح المعانی علامہ آلوسی بغدادی نے بھی اپنی تفسیر روح المعانی میں یہی استدلال نقل فرمایا ہے فرماتے ہیں:-

روح المعانی میں ہے

والا ظهرانه طلاق و اليه ذهب اليه اصحابنا وهو قول للشافعيةلا نه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق با لعوض فحنيئذ يكون (فان طلقها)متعلقا بقوله سبحانه

(الطلاق مرتٰن) تفسیراًلقوله تعالیٰ: (اوتسریح باحسان)
لا متعلقا باٰیة الخلع لیلزم المحذور (روح المعانی جلد ۲ صفحہ ۱۴۱)
اور ظاہر بات تو یہی ہے کہ خلع طلاق ہے، اسی طرف ہمارے علماء
گئے ہیں اور شوافع کا بھی ایک قول یہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ
خلع بھی ایسی تفریق ہے جو شوہر کے اختیار سے ہی واقع ہوتی ہے
لہٰذا اس صورت حال میں اللہ تعالیٰ کا قول (فان طلقها) "الطلاق
مرتٰن" سے متعلق ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے قول (او تسریح
باحسان) کی تفسیر بنے گا۔ آیت خلع سے اس کا تعلق ہی نہ ہوگا کہ چار
طلاق ہونے کا اعتراض لازم ہو۔

مسلک جمہور کے دلائل روایات حدیث کی روشنی میں

حضرت قاضی ثناء اللہ صاحبؒ اپنی تفسیر مظہری میں حضرت قیس
بن ثابت کی بیوی کے خلع والی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

فهٰذه القصة تدل علیٰ ان الخلع طلاق کما فی
الصحیح انه صلی الله علیه وسلم قال اقبل الحدیقة
وطلقها تطلیقةً (وبعداسطر) ومایدل علیٰ کون الخلع
طلاقا ماروی عبد الرزاق عن سعید بن المسیّب ان النبی
صلی الله علیه وسلم جعل الخلع تطلیقة وهٰذا مرسل
صحیح والمرسل عندنا حجة وقدحکم الشافعی بان
مراسیل سعید بن المسیّب لها حکم الوصل قال فانی

وجدتهاسانیدوقد روی کون الخلع طلاقاً عن ابن مسعود قال یکون طلقة با ئنةالا فی فدیة او ایلاء رواه ابن ابی شیبة و کذا روی عن علی ایضاً روی عن ام بکرة انها اختلعت من زوجها فارتفعا الی عثمان فی ذالك فقال هی طلقة الا ان یکونا سمیاشیئا فهو علی ما سمیت رواه مالك. (تفسیر مظہری جلد۱ صفحہ ۳۱۰)

یہ قصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خلع طلاق ہے جیساکہ صحیح بخاری میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایاکہ باغ لے لو اور اسے طلاق دے دو (چند سطروں کے بعد) منجملہ ان دلائل کے لئے جن کا سے خلع کا طلاق ہونا ثابت ہوتا ہے حضرت سعید بن مسیب کی وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق قرار دیا ہے اور یہ روایت مرسل ہے اور حجت ہے اور مرسل ہمارے یہاں حجت ہوتی ہے اور امام شافعیؒ نے یہ فیصلہ فرمایاکہ سعید بن مسیب کی مرسل روایات موصول کے حکم میں ہوتی ہیں کیونکہ میں نے ان کو مسند پایا ہے اور خلع کا طلاق ہونا حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے انھوں نے فرمایاکہ فدیہ (خلع) اور ایلاء کی صورت میں طلاق بائنہ ہی ہوتی ہے اسے ابن شیبہ نے روایت کیا ہے ایسا ہی حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے اور حضرت ام بکرہ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنے شوہر سے خلع کیااور اپنا مقدمہ حضرت عثمانؓ کی خدمت میں پیش کیا تو انھوں نے فرمایاکہ خلع ایک طلاق ہے مگر

اس صورت میں کہ انھوں نے کچھ اور کہا ہو تو پھر اسی کے مطابق ہو گا۔

شیخ ابن ہمامؒ نے بھی فتح القدیر میں بھی تقریباً یہی دلائل ذکر فرمائے ہیں اور ام بکرہ کے خلع والی اس روایت میں جمہان کے غیر معروف ہونیکا جو اعتراض کیا جاتا ہے اس کی جواب وہی بھی کی ہے قاضی صاحبؒ پانی پتی نے بھی اس کا ذکر کیا ہے فرماتے ہیں :-

وَمَا قيل ان من رواة هٰذا الاثر جمهان لايعرف قال ابن همام هو ابو العلىٰ مولى الا سلميين ويقال مولى يعقوب القبطى تابعى روى عن سعدبن ابى وقاص و عثمان بن عفان و ابى هريرة وام بكرة وروى عنه عروة بن الزبير و موسىٰ بن عبيدة الزبيدى و غيرهما ذكرهٗ ابن حبان فى الثقات (تفسیر مظہری جلد ا صفحہ ۳۱۰)

اور یہ بات جو کہی گئی ہے کہ اس اثر کے راویوں میں جمہان راوی غیر معروف ہیں تو ابن ہمامؒ (نے ان کی نشاندہی کی ہے) یہ جمہان ابو العلیٰ ہیں جو اسلمیین کے غلام تھے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یعقوب قبطی کے غلام تھے بہر حال یہ تابعی ہیں جو حضرت سعد بن ابی وقاص، عثمانؓ بن عفان، ابو ہریرہؓ اور ام بکرہ سے روایت کرتے ہیں اور حضرت عروہ بن زبیر اور موسیٰ بن عبید زبیدی وغیرہم اُن سے روایت کرتے ہیں ابن حبان نے انھیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔

علمی جائزے کے کچھ مغالطے اور بھی ملاحظہ ہوں

اوپر کی تفصیلی بحث سے یہ بات پوری طرح پایۂ ثبوت کو پہونچ گئی کہ عدت خلع کے مسئلہ میں فقہائے جمہور کا مسلک کسی طرح بھی کمزور یا بے دلیل نہیں ہے جیسا کہ حاشیۂ تفہیم میں علامہ نے تاثر دینے کی کوشش کی ہے اور ان کی بے جا حمایت میں انکے وکیل صفائی مفتی محمد یوسف صاحب نے بھی طرح طرح سے حق وانصاف کا خون کیا ہے۔

تفصیل کا تو یہاں موقع نہیں ہے تاہم مختصر طور پر چند نمونے پیش کئے جارہے ہیں ملاحظہ ہوں :-

پہلا نمونہ

مفتی محمد یوسف صاحب نے عدت خلع کے مسئلہ میں اختلاف مذاہب نقل کرتے ہوئے امام ترمذیؒ کے حوالہ سے بھی ایک عبارت نقل فرمائی ہے جس میں امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ اور اسحاق بن راہویہ کو بھی جمہور فقہاء کا ہم مسلک بتانے کے بعد ---اسحاق بن راہویہ کا یہ ارشاد بھی نقل فرمایا ہے :-

قال اسحاق وان ذهب ذاهب الى هٰذا فهو مذهبٌ قوىٌ". (ترمذی بحوالہ علمی جایزہ صفحہ ۳۲۴)

امام اسحاقؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس مذہب کو اختیار کرے تو (دلائل کے اعتبار سے) یہ مذہب قوی مذہب ہے۔

عبارت کے منقولہ ترجمہ میں خط کشیدہ فقرے بالخصوص وہ فقرہ جو بین القوسین بڑھایا گیا ہے خاص طور پر توجہ طلب اور لائق غور ہے، ہر صاحب

علم دیکھ سکتا ہے کہ اصل عبارت میں تو کوئی لفظ بھی ایسا نہیں جس سے یہ بات اخذ ہو سکتی ہو اسحاق بن راہویہؒ نے اس مذہب کو دلائل کے اعتبار سے قوی کہا ہے لیکن مفتی صاحب نے اپنے موکل کا مقدمہ مضبوط کرنے کے لئے زبردستی بین القوسین ''دلائل کے اعتبار سے'' کا فقرہ بڑھادیا ہے اور اسی پر بس نہیں کیا بلکہ اپنے اسی اضافہ سے پیدا شدہ مفہوم کو بنیاد بنا کر اثنائے بحث میں بار بار اسے دہرایا بھی ہے۔

اگر غور کیا جائے تو امام ترمذی کے سیاق عبارت سے مفتی صاحب کا یہ مفروضہ اضافہ خود بخود غلط ہوا جاتا ہے کیونکہ امام ترمذیؒ نے اسحاق بن راہویہؒ کا یہ ارشاد نقل کرنے سے پہلے اختلاف مذاہب بیان کرتے ہوئے اسحاق بن راہویہؒ کا یہ مسلک فقہائے جمہور کے موافق نقل کیا ہے اس کے بعد یہ کلام نقل کیا ہے غور کی بات یہ ہے کہ امام اسحاقؒ واقعتاً اس دوسرے مذہب کو جمہور کے مقابلہ میں دلائل کے اعتبار سے ہی زیادہ قوی سمجھتے تھے تو آخر ان کے لئے اس بات سے کیا چیز مانع ہوئی کہ وہ ایسے مذہب کو جو ان کے نزدیک دلائل کے اعتبار سے زیادہ قوی بھی تھا دوسروں کے اختیار کیلئے چھوڑ دیں اور خود جمہور کے ساتھ لگ جائیں۔

چنانچہ موصوف کا یہ فقرہ اِنْ ذَھَبَ ذَاھِبٌ ''(اگر کوئی شخص یہ مذہب اپنا لے) بھی یہی تاثر دیتا ہے کہ وہ واقعتاً اس مذہب کو لائق اختیار اور قابل ترجیح نہیں سمجھتے ورنہ اس کے لئے یہ مشروط انداز کیوں اختیار کرتے۔

عبارت مذکورہ کا صاف صاف اور سیدھا سا مطلب جو اس کے سیاق سے متعین ہوتا ہے یہ ہے کہ امام اسحاقؒ بذات خود تو جمہور ہی کا مسلک رکھتے

اور یہی کہتے ہیں کہ مختلعہ کی عدت بھی وہی ہے جو عام مطلقات کے لئے مقرر ہے اور اس مسلک کو وہ دلائل کے اعتبار سے بھی زیادہ قوی سمجھتے ہیں باقی اس کے مقابل دوسرے مسلک کو بھی وہ بالکل بے وزن اور بے بنیاد نہیں سمجھتے انھوں نے اپنی وسعت قلب کے تحت یہ بات بھی کہہ دی کہ اگر کوئی شخص اس مذہب کو اپنا لے تو یہ بھی حق ہے اور اس لائق ہے کہ اختیار کیا جائے۔

اس صاف اور سیدھی سی بات کو علامہ کی وکالت کے جوش میں وکیل صفائی نے ایسے معنی پہنا دیئے جو صرف توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل (بات کا مطلب ایسا بیان کر دینا جسے ماننے کے لئے متکلم تیار ہی نہ ہو سکے) ہی کہا جا سکتا ہے۔

دوسرا نمونہ

اپنے موکل کی سرپٹ وکالت کرتے ہوئے مفتی صاحب اپنی علمی سطح سے کتنے نیچے آجاتے ہیں اس کا اندازہ مندرجہ ذیل شہ پارۂ علم و تحقیق سے لگایا جا سکتا ہے فرماتے ہیں :-

"روایات و آثار کی روشنی میں قوی تر مذہب یہ معلوم ہوتا ہے کہ مختلعہ کی عدت ایک حیض ہے صحابہؓ کی ایک جماعت اور ائمہ اربعہ میں سے امام اسحاقؒ اور ایک روایت کے بموجب امام احمد بن حنبلؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ (علمی جائزہ جلد ۲ صفحہ ۳۴۸)

عبارت بالا کے خط کشیدہ فقرے قابل غور اور لائق توجہ ہیں پہلا فقرہ (یعنی صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت) ہر شخص متاثر و مرعوب ہو جائے گا اور

سوچے گا کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت خدا جانے کتنے حضرات پر مشتمل ہو گی لیکن آپ کو تعجب ہو گا کہ موصوف جن حضرات کے لئے "ایک جماعت کا "مرعوب کن فقرہ استعمال فرمارہے ہیں اس جماعت سے ان کی مراد من درجہ ذیل صرف پانچ افراد ہیں جیسا کہ علمی جائزہ صفحہ ۳۴۵ پر تصریح کی گئی ہے۔

(۱) حضرت عثمانؓ (۲) حضرت ابن عمرؓ (۳) حضرت ابن عباسؓ (۴) حضرت ربیع بن معوّذ اور پانچویں ان کے چچا ہیں۔

ان پانچ حضرات میں سے اول الذکر تین حضرات تو یقیناً اس مرتبہ اور مقام کے مالک ہیں کہ انھیں دینی مسائل میں تفقہ اور اور اجتہاد بھی حاصل تھا اور وہ اصحاب مذہب و فتویٰ تھے باقی موخر الذکر دو حضرات شرف صحابیت کے تو ضرور مالک تھے لیکن انھیں دین ومذہب میں مقام اجتہاد و افتاء حاصل نہ تھا، حضرت ربیعؓ اور ان کے چچا تو ایک سائل اور مستفسر کی حیثیت سے حضرت عثمانؓ کی خدمت میں پہونچے تھے اس لئے ان دو حضرات کا ذکر اس موقع پر مغالطہ ہی کی کوشش سمجھا جائے گا۔

اب اول الذکر تین حضرات باقی رہے جن کے متعلق جمہور کی معلومات یہ ہیں اس لئے ان معلومات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

(۱) اوپر گزر چکا ہے کہ حضرت بحرہؓ کے خلع کی روایت میں حضرت عثمانؓ ہی کا یہ فیصلہ تھا کہ خلع طلاق ہے۔

(۲) اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی جو روایت بخاری شریف میں مروی ہے اس میں بھی طلقها تطليقة کے الفاظ موجود ہیں جو طلاق کی تصریح کر رہے ہیں اور طلاق پاجانے پر تین حیض کی عدت متعین ہو جاتی ہے۔

۳۔ حضرت ابن عمرؓ کے متعلق بھی یہ بات قطعی نہیں ہے کہ وہ خلع کو فسخ کہتے ہیں، مفسر ابن کثیر نے خلع کو طلاق ماننے والوں کی فہرست اپنی تفسیر میں پیش کی ہے ان میں حضرت عمرؓ و حضرت علیؓ کے اسمائے گرامی کے ساتھ ابن عمرؓ کا نام بھی شمار کیا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سلسلہ میں صاحب فتح الباری کا فرمانا بھی توجہ طلب ہے فرماتے ہیں :-

ان الصحابی اذا افتیٰ بخلاف ما روی ان العبرة ما رواہ لا ما راہ لان ابن عباسؓ روی قصة امرأة ثابت بن قیس الدالة علیٰ ان الخلع طلاق و کان یفتی بان الخلع لیس بطلاق (فتح الباری صفحہ ۱۸۵)

کوئی صحابیؓ جب اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے تو اس وقت اس کی روایت ہی کا اعتبار ہوگا اس کی ذاتی رائے اور فتویٰ کا اعتبار نہ ہوگا ابن عباس ہی نے ثابت بن قیسؓ کی بیوی کے خلع کا وہ قصہ بیان کیا ہے جو یہ دلالت کرتا ہے کہ خلع طلاق ہے، درانحالیکہ وہ فتویٰ یہ دیتے تھے کہ خلع طلاق نہیں ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کے اس فیصلہ کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہی قابل اعتبار اور لائق اختیار ثابت ہوتی ہے اور خلع کا طلاق ہونا ہی معتبر قرار پاتا ہے۔

دوسرا فقرہ بھی ملاحظہ فرما لیا جائے

کہ مفتی صاحب اپنے موکل کو جتانے کی دھن میں ائمہ اربعہ کے نام

تک بھول گئے اکثر و بیشتر معمولی پڑھے لکھے بھی اتنی بات تو شاید جانتے ہی ہیں کہ ائمہ اربعہ کے اسمائے گرامی یہ ہیں :-

(۱) حضرت امام ابو حنیفہ (۲) حضرت امام مالک (۳) حضرت امام شافعی (۴) حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

لیکن آپ دیکھ رہے کہ مفتی صاحب نے محض اس خوشی میں کہ امام اسحاق کے اس ارشاد سے ان کا مقدمہ بزعم خود بہت مضبوط ہوا جا رہا ہے ان امام اسحاق کا نام بھی "ائمہ اربعہ" میں شامل کر لیا ہے (اوپر خط کشیدہ فقرہ نمبر دو ملاحظہ ہو)

اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ائمہ اربعہ میں امام اسحاق کا نام شامل ہے تو اوپر کے چار ناموں سے کوئی ایک نام ضرور کم بھی کرنا پڑے گا۔ اور ہو سکتا ہے کہ مفتی صاحب ایثار نفس سے کام لیتے ہوئے خود اپنے امام حضرت ابو حنیفہ کا نام اس فہرست سے کم کر دینے پر آمادہ ہو گئے ہوں۔

تیسرا نمونہ

مفتی صاحب نے جوش وکالت میں اپنے تفقہ و اجتہاد کے بھی کچھ گل کھلائے ہیں جو علمی جائزے کے صفحات ۳۳۶ تا ۳۴۰ پر بکھرے ہوئے دیکھے جا سکتے ہیں مختصراً جستہ جستہ کچھ اقتباسات برائے ملاحظہ پیش ہیں۔

صفحہ ۳۳۶ پر بحث کا آغاز یوں ہوتا ہے :-

(الف) اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ خلع طلاق ہے فسخ نہیں ہے پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مختلعہ عورت کی عدت بھی عام

مطلقات کی طرح تین حیض ہو اور لازمہ طور ہر "والمطلقت یتربّصن" میں وہ داخل بھی ہو کیونکہ ہو سکتا ہے مختلعہ عورت باوجود مطلقہ ہونے کے مذکورہ آیت میں سرے سے داخل ہی نہ ہو، اور جس طرح بہت سی دوسری عورتیں اس کے عموم سے خارج ہیں اسی طرح یہ بھی اس کے عموم سے خارج ہو"۔

(ب) اس کے بعد ایسی عورتوں کی تفصیلی فہرست بیان فرمائی گئی ہے جو اس آیت کے عموم میں داخل نہیں ہیں، فرماتے ہیں ایسی عورتوں کی فہرست مندرجہ ذیل ہے :-

(۱) "غیر مدخول بہا" ایسی عورتوں کو اگر طلاق دی جائے تو شرعاً ان پر کوئی عدت نہیں ہے ارشاد ہے فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا (تمہارے لئے ان پر کوئی عدت نہیں ہے)

(۲) نابالغ عورتیں (۳) عمر رسیدہ عورتیں۔

(ان دونوں ہی کے لئے ارشاد ہے۔

والئی یئسن من المحیض من نسائکم ان رتبتم فعدتھن ثلثة اشھر۔ والئی لم یحضنن (سورۃ الطلاق) (ترجمہ تمہاری بیویوں میں سے جو حیض آنے سے ناامید ہو چکی ہوں اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین مہینے سے پوری کی جائے گی اور (لڑکیاں) جنہیں ابھی تک حیض آیا ہی نہ ہو (ان کا بھی یہی حکم ہے۔

(۴) حاملہ عورتیں :---(ان کی دلیل) ارشاد ہے وَاُولَاتِ الاَحمَالِ اَجَلُهُنَّ اَیَّضَعْنَ حَمَلَهُنَّ (الطلاق) حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے ان کا وضع حمل ہو جائے)

(۵) لونڈیاں :---ایسی عورتوں کو اگر طلاق دی تو ان کی عدت اگرچہ حیض ہی ہے مگر تین نہیں بلکہ دو حیض ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طلاق الامہ ثنتان و عدتھا حیضتان (باندی کی طلاق دو عدد ہیں اور اس کی عدت بھی دو حیض ہیں۔

اس فہرست کے بعد ارشاد فرماتے ہیں :-

(ج) یہ پانچ قسم کی عورتیں ایسی ہیں جو باوجود مطلقہ ہونے کے باتفاق امت "والمطلقٰت" کے عموم داخل نہیں ہیں بلکہ ان سے خارج ہیں اور عدت بھی ان کی تین حیض نہیں اور ظاہر ہے کہ آیت کے عموم سے ان کا خروج ان دلائل کی بنا پر مانا گیا ہے جو ان کے بارے میں وارد ہیں، تو مختلفہ عورت کو بھی باوجود مطلقہ ہونے کے اگر آیت کے عمومی حکم سے اس حدیث کی بنا پر خارج تسلیم کر لیا جائے جو زوجۂ ثابت بن قیس اور ربیع بن معوذ کے خلع کے واقعہ میں کتب حدیث میں مروی ہے تو کیا مضائقہ ہے ؟ درانحالیکہ کئی اور مطلقہ عورتیں بھی آیت کے عمومی حکم سے دلائل کی بنا پر خارج تسلیم کی جاچکی ہیں ؟" (علمی جائزہ صفحہ ۳۳۹)

بلا تبصرہ

مفتی صاحب کے ارشاد کا ضروری حصہ ہم نے اوپر نقل کر دیا ہے، بحث کا یہ حصہ چونکہ خالص علمی و فقہی ہے اس لئے ہم اگرچہ موصوف کے ان ارشادات پر کوئی تبصرہ یا نقد و احتساب کر کے اپنے عام ناظرین کو بے کیف نہیں کرنا چاہتے تاہم حضرات اہل علم کے لئے مختصراً چند اشارے کئے دیتے ہیں۔

(۱) مفتی صاحب نے جن "مطلقات خمسہ" کے لئے یہ بات ثابت کی ہے کہ ان کی عدت مطلقہ ہونے کے باوجود تین حیض نہیں ہے اور پھر انھیں پر قیاس فرماتے ہوئے عدت مختلعہ کا حکم بھی یہی نکالنا چاہا ہے کہ اس کی عدت بھی تین حیض نہیں ہونی چاہئے۔-- حضرات اہل علم خود ہی فیصلہ فرمائیں کہ مفتی صاحب کا یہ قیاس کہاں تک قرین عقل و قیاس ہے؟ کیونکہ موصوف کی پیش کردہ پہلی چار صورتوں میں "والمطلقت" الآیہ کے عموم میں جو تخصیص پیدا کی گئی ہے وہ بھی نص قرآنی ہی کی بنیاد پر ہوئی ہے اور عدت مختلعہ میں ایسی کوئی نص قرآنی موجود نہیں ہے اس لئے اسے ان چار قسم کی عورتوں پر قیاس کرنا ہی غلط ہے ورنہ علامہ نے یہ بھی دلائل ضرور پیش فرمائے ہوتے بالخصوص اس صورت میں کہ ایک شخص نے ان سے ایک سوال کے ذریعہ یہی بات پوچھی بھی تھی (یہ سوال و جواب آگے آرہا ہے) باقی رہی موصوف کی پانچویں قسم (لونڈیاں باندیاں جن کی عدت دو حیض ہے) تو یہ مثال بھی دو وجہوں سے نہ صرف غلط بلکہ حد درجہ مضحکہ خیز بھی ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ باندی ہونے کی صورت میں دو حیض کا عدت ہونا اس کے باندی ہونے کی وجہ سے ہے جیسا کہ اس حدیث سے ظاہر ہے جو مفتی صاحب موصوف نے نقل کی ہے اور اس صورت میں یہ بھی قابل غور ہے کہ مطلقہ کی عدت میں ایک حیض کو کافی نہیں سمجھا گیا ہے ورنہ استبراء رحم کا یقین کرنے کے لئے تو بہر حال ایک حیض بھی عدت قرار دی جاسکتی تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ باندی کی عدت کے معاملہ میں کوئی دوسری روایت حدیث معارض نہیں ہے اس لئے اس روایت کو معمول بہا بنالیا گیا ہے

اور آیت قرآنی کے عموم میں تخصیص کرلی گئی ہے، بر خلاف مسئلہ زیر بحث کے جس میں روایات حدیث متعارض ہیں اس لئے تعارض روایات کے پیش نظر روایات کو نظر انداز کر کے نص قرآنی کے عموم ہی پر بنیاد عمل رکھی گئی ہے۔

رسائل و مسائل پر بھی ایک نظر

خلاف توقع خلع کی بحث کافی طویل ہو گئی لیکن مسئلہ زیر بحث کو اس کے ہر پہلو سے ختم کرنے کے لئے رسائل و مسائل حصہ سوم کا وہ سوال وجواب بھی ناظرین کے سامنے آجانا ضروری ہے جو علامہ مودودی نے ترجمان القرآن (جلد ۲۷ عدد ۱، ۲ محرم وصفر ۱۳۶۷ھ) میں ذکر فرمایا ہے ملاحظہ ہوں :-

سوال : آپ نے اس مسئلہ (عدت خلع) کی سند نہیں لکھی حالانکہ یہ قول (کہ عدت خلع ایک حیض ہے) مفہوم الآیۃ (والمطلقت یتربّصن بانفسهن ثلٰثه قروء) اور اقوال محققین اور قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی خلاف ہے۔

(۱) فی الفتح روی عبد الرزاق مرفوعاً الخلع تطليقة

فتح میں ہے کہ عبدالرزاق نے مرفوعاً یہ روایت نقل کی ہے کہ خلع طلاق ہے۔

(۲) روی الدار قطنی وابن عدی انه جعل النبی صلی الله عليه وسلم الخلع تطليقة "

دار قطنی اور ابن عدی نے یہ روایت کی ہے کہ حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو طلاق قرار دیا ہے۔

(۳)وروی مالك عن ابن عمر عدة المختلعة عدة المطلقة.

امام مالکؒ نے ابن عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ مختلعہ کی عدت بھی مطلقہ ہی کی عدت ہے۔

ایک ابو داؤد کی روایت ہے کہ عدتہا حیضۃ لیکن یہ قول تصرف من الرواۃ پر حمل کیا گیا ہے اور نص کے بھی خلاف ہے کہ نص میں ہے والمطلقٰت یتربّصن بانفسھن ثلٰثۃ قروء -- مہربانی فرماکر احادیث نبویہ میں تطبیق دیتے ہوئے، نص کو اطلاق پر رکھتے ہوئے اور محدثین کے اقوال کو دیکھتے ہوئے مسئلہ کی پوری تحقیق مدلل بحوالہ کتب معتبرہ تحریر فرمائیں کہ باعث اطمینان ہو سکے"۔(رسائل ومسائل جلد ۳ صفحہ ۳٦۰)

سائل کی تحریر میں مندرجہ بالا خط کشیدہ حصے خاص طور سے قابل غور اور لائق توجہ ہیں کہ سائل نے علامہ سے کن امور سے متعلق خصوصی استفتاء کیا ہے؟ ابتدائی سوال میں پہلے نمبر پر تو اس نے علامہ سے اس مسئلہ کی سند کا سوال کیا ہے؟ اور آخر میں اس کے سوال کا سارا زور ان دو باتوں پر ہے کہ:

(۱)مسئلۂ زیر بحث میں چونکہ روایات متعارض ہیں اس لئے ان روایات میں تطبیق بیان کی جائے تاکہ وہ لائق عمل بن سکیں ورنہ حسب قاعدہ "اذا تعارضا تساقطا" دونوں ہی قسم کی روایات ناقابل عمل رہیں گی۔

(۲)دوسری بات یہ کہ نص قرآنی "والمُطلّقت یتربّصنَ" عام ہے بغیر کسی دلیل کے اس عموم ہی پر عمل ضروری ہے اور تخصیص کے لئے وہ روایات ناکافی ہیں جو اس سلسلہ میں ذکر کی جاتی ہیں لہٰذا یہ بتایا جائے کہ نص

قرآنی کے عموم کو آخر کس وجہ سے نظر انداز کیا جارہا ہے اور عدت خلع ایک حیض قرار دیکر نص کی تخصیص کی جارہی ہے ؟۔

ناظرین ملاحظہ فرمائیں کہ علامہ کے جواب میں ان دو سوالوں کا مطلق جواب نہیں ہے جواب یہ ہے :-

جواب : مختلعہ عورت کی عدت کے مسئلے میں اختلاف ہے فقہاء کی ایک کثیر جماعت اسے مطلقہ عورت کے مانند قرار دیتی ہے (موصوف نے دانستہ یہ بات نظر انداز فرمادی کہ فقہاء کی وہ کثیر جماعت اپنے اس دعویٰ پر کوئی دلیل بھی رکھتی ہے یا نہیں ؟ کیا بے دلیل ہی حکم لگاتی ہے ؟) اس دوسرے مسلک کی تائید میں متعدد احادیث وارد ہیں نسائی اور طبرانی نے ربیع بنت معوذ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی کے مقدمۂ خلع میں حضور نے حکم دیا کہ "ان تربصن حیضۃ واحدۃ وتلحق باھلھا" ایک حیض کی عدت گذارے اور اپنے گھر چلی جائے) ابو داؤد اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ انہی زوجۂ ثابت بن قیس کو حضورؐ نے حکم دیا کہ "ان تعتد بحیضۃ" (حیض کے ذریعہ عدت گذارے) نیز ترمذی نسائی اور ابن ماجہ نے ربیع بنت معوذ کی ایک اور روایت بھی اسی مضمون کی نقل کی ہے ---ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ کے حوالہ سے حضرت عثمان کا بھی ایک فیصلہ اسی مضمون پر مشتمل نقل کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ پہلے ابن عمرؓ مختلعہ کی عدت کے معاملہ میں تین حیض کے قایل تھے حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کے بعد اپنی رائے بدل دی اور ایک حیض کا فتویٰ دینے لگے اسی طرح ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ "عدتھا حیضۃ (مختلعہ کی عدت ایک حیض ہے)

ابن ماجہ نے ربیع بنت معوّذ کے حوالہ سے حضرت عثمانؓ کے مذکورہ بالا فیصلہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں حضرت عثمانؓ کا یہ قول بھی موجود ہے کہ انما اتبع فی ذالک قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (میں اس معاملہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کر رہا ہوں) امید کہ ان حوالوں سے آپ کا اطمینان ہو جائے گا۔ (رسائل و مسائل جلد ۳ صفحہ ۲۶۱)

ہمارا اطمینان تو نہیں ہو سکا

علامہ کے اس ادھورے اور گول مال والے جواب سے وہ سائل صاحب مطمئن ہوئے کہ نہیں؟ ہمیں ضرور یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ علامہ موصوف کے اس جواب سے ہمارا اطمینان تو نہیں ہو سکا ہے۔

علامہ نے اس جواب میں اپنے پسندیدہ مسلک کی تائید میں بعض روایات کا ذکر تو ضرور فرمایا ہے لیکن صورت حال یہ ہے کہ سائل ان روایات سے بے خبر نہیں ہے جیسا کہ اس کے سوال سے ظاہر ہے اور اسی وجہ سے اس نے اپنے سوال کا زور اس بات پر دینا چاہا ہے کہ علامہ حدیث کی ان مختلف و متعارض روایات میں تطبیق دیکر انھیں اس قابل بنالیں کہ ان کے ذریعہ نص قرآنی میں تخصیص اور ان پر عمل در آمد کی راہ تو نکل آئے۔ لیکن علامہ سائل کے اس سوال سے بالکل صاف کترا کر پہلو بچا گئے ہیں۔

اسی طرح موصوف نے سائل کی ان احادیث کے متعلق بھی کچھ ارشاد نہ فرمایا کہ آخر جو حدیثیں سائل نے اپنے سوال میں نقل کی ہیں ان میں فن حدیث کی رو سے کیا سقم ہے کہ علامہ مسلک جمہور کی تائید میں ان احادیث کا ذکر تک گوارا نہیں فرماتے۔

بحث کا خاتمہ اور خلاصہ

خلع کی اس بحث میں "علمی جایزہ" کا جایزہ اور رسائل و مسائل کے مذکورہ بالا سوال و جواب کا ذکر بھی اتمام حجت کے لئے ضروری تھا لیکن اس ضروری تطویل کے نتیجہ میں یہ اندیشہ بھی ہے کہ ہمارے ناظرین کے ذہن سے ہمارے بحث و اعتراض کا وہ اہم اور بنیادی نقطہ کہیں او جھل نہ ہو گیا ہو جسے ہم اوپر واضح کر آئے ہیں اس لئے مختصر طور پر ہم اسے پھر دہرائے دیتے ہیں۔

علامہ کے زیر بحث حاشیۂ تفہیم میں ہمیں ان پر یہ اعتراض تو ہے ہی کہ انھوں نے بغیر کسی معقول و قوی دلیل کے مسلک جمہور کو ترک فرمادیا ہے جب کہ جمہور کے پاس سب سے بڑی دلیل نص قرآنی تھی "والمطلقٰت یتربصن بانفسھن ثلثة قروءٍ" اس آیت میں علی العموم جملہ مطلقات کی عدت تین حیض مقرر کی گئی ہے لہٰذا ان مطلقات کو چھوڑ کر جن کی تخصیص کے لئے کوئی دوسری نص قرآنی یا مشہور روایت حدیث موجود ہے بقیہ تمام مطلقات کی عدت ازروئے قرآن تین ہی حیض ہے لہٰذا ان مخصوص مطلقات کے بعد کسی بھی مطلقہ کی عدت ایک حیض قرار دینا نص قرآنی سے انحراف ہی سمجھا جا سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے مختلعہ کی عدت ایک حیض قرار دی ہے وہ نص قرآنی کے اسی انحراف سے بچنے کے لئے خلع کو طلاق مانتے ہی نہیں ہیں بلکہ فسخ کہتے ہیں۔

علامہ کی یہ دیدہ دلیری ہے کہ ایک طرف تو وہ خلع کو طلاق بائن بھی کہتے ہیں اور دوسری طرف نص قرآنی کو نظر انداز کر کے اس کی عدت ایک حیض بھی مانتے ہیں۔

موصوف نے دو مسلکوں کے مابین خلط کر کے تلفیق کا بھی ارتکاب فرمایا ہے جو فقہاء کے نزدیک جرم ہے۔

(۱۳) حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو

(تفہیم القرآن پ ۲ رکوع ۱۶ آیت نمبر ۲۴۳ مع

حاشیہ ۲۶۶ جلد ۱ صفحہ ۱۸۴)

آیت شریف :-

اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ وَھُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَھُمُ اللّٰہُ مُوْتُوْا ثُمَّ اَحْیَاھُمْ ط (سورہ بقرہ ۲۴۳واں)

ترجمانی : تم نے ان لوگوں کے حال پر بھی کچھ غور کیا جو موت کے ڈر سے اپنے گھر بار چھوڑ کر نکلے تھے اور ہزاروں کی تعداد میں تھے ؟ اللہ نے ان سے فرمایا : مر جاؤ پھر اس نے ان کو دوبارہ زندگی بخشی۔

حاشیہ ۲۶۶ (تفہیم القرآن جلد ۱ صفحہ ۱۸۴)

حاشیہ ۲۶۶

یہ اشارہ بنی اسرائیل کے واقعۂ خروج کی طرف ہے سورۂ مائدہ کے چوتھے رکوع میں اللہ تعالیٰ نے اس کی تفصیل بیان کی ہے، یہ لوگ بہت بڑی تعداد میں مصر سے نکلے تھے، دشت و بیابان میں بے خانماں پھر رہے تھے خود ایک ٹھکانے کے لئے بے تاب تھے مگر جب اللہ کے ایماء سے حضرت موسیٰؑ نے ان کو حکم دیا کہ ظالم کنعانیوں کو ارض فلسطین سے نکال دو اور اس علاقے کو فتح کر لو تو انھوں نے بزدلی دکھائی اور آگے بڑھنے سے انکار کر دیا آخر کار اللہ تعالیٰ نے انھیں چالیس سال کے لئے زمین میں سرگرداں پھرنے کے لئے

چھوڑ دیا یہاں تک کہ ان کی ایک نسل ختم ہو گئی اور دوسری نسل صحراؤں کی گود میں پل کر اٹھی تب اللہ نے انھیں کنعانیوں پر غلبہ عطا کیا معلوم ہوتا ہے کہ اسی معاملہ کو موت اور دوبارہ زندگی کے الفاظ سے تعبیر فرمایا گیا ہے (تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۱۸۴ و ۱۸۵)

علامہ کے پرانے رفیق بھی انھیں کے نقش قدم پر

علامہ کے بعض بنیادی افکار و نظریات پر نہایت وزنی اور جاندار تنقیدی کتاب "تعبیر کی غلطی" کے مصنف جناب وحید الدین خانصاحب جو ایک مدت تک علامہ کے رفیق فکر اور شریک کار رہ چکے ہیں انھوں نے اپنی تازہ تصنیف تفسیر تذکیر القرآن جلد اول میں اس آیت کے تحت جو تشریحی نوٹ تحریر فرمایا ہے اسے دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ خانصاحب موصوف علامہ سے اپنے بعض اختلافات کے باوجود کتنے قریب ہیں؟

خانصاحب بھی اس موقع پر شاید علامہ ہی کے نقش قدم پر چلے ہیں اور جمہور مفسرین کی تفسیرات کو ناقابل اعتبار گردانتے ہوئے انھوں نے اس آیت کی تفسیر میں بائبل کے کچھ فقرے نقل فرما کر یہ نتیجہ نکالا ہے۔ فرماتے ہیں :-

"اللہ پر اعتماد کے راستہ کو چھوڑ کر ان پر "ملی موت" واقع ہوئی تھی اللہ پر اعتماد کے راستہ کو اختیار کرنے کے بعد ان کو ملی زندگی حاصل ہو گئی"۔ (تذکیر القرآن جلد ۱۰۴)

صحافتی فنکاری اور انکار معجزہ کی ذہن سازی

علامہ کی اس فنکاری کا ذکر کئی جگہ پہلے بھی ہو چکا ہے کہ وہ اپنی پوری

بات ایک جگہ نہیں کہتے بلکہ وہ نہایت ہوشیاری اور چابک دستی کے ساتھ اسے مختلف قسطوں میں تھوڑی تھوڑی کہہ کر ناظرین کے ذہن نشین فرماتے ہیں۔

آیت مذکورہ بالا میں بالاتفاق جمہور مفسرین نے زمانۂ بنی اسرائیل سے متعلق ایک معجزاتی واقعہ کا ذکر کیا گیا ہے لیکن چونکہ علامہ موصوف اور ان کے رفیق قدیم خانصاحب دونوں ہی کی خاص فکر یہ ہے کہ یہ حضرات اپنے ناظرین کو معجزات و کرامات وغیرہ کے چکر میں ڈالنا نہیں چاہتے اس لئے دونوں ہی صاحبان نے انکار معجزہ کی اسی ذہن سازی کے لئے اپنی تفسیروں میں یہ حواشی تحریر فرمائے ہیں۔

علامہ مودودی کی صحافتی فنکاری ان کے منقولہ بالا حاشیہ کی ابتدائی سطروں میں اور انکار معجزہ کی ذہن سازی اسی حاشیہ کی درمیانی اور آخر سطور میں دیکھی جا سکتی ہے۔

راقم السطور اپنی کوتاہ نظر اور محدود معلومات کی روشنی میں جہاں تک سمجھ سکا ہے اس کے مطابق علامہ زمانہ نے اپنے اس حاشیہ میں دو غلطیاں کی ہیں، پہلی غلطیہ تو علمی و تاریخی حیثیت کی ہے اور دوسری غلطی دینی گمراہی اور اعتقادی زیغ سے تعلق رکھتی ہے۔

حاشیہ کی ابتدائی سطور میں علامہ موصوف کا یہ فرمانا کہ - اس آیت میں جس واقعہ کا ذکر کیا گیا ہے یہ وہی واقعہ ہے جس کی کچھ مزید تفصیلات سورۂ مائدہ کے چوتھے رکوع میں بیان کی گئی ہیں --- بالکل غلط اور بے ثبوت ہے۔

ہمارے اندازے کے مطابق علامہ کا یہ ارشاد صرف ان کی ذاتی اپج اور اٹکل پر مبنی ہے معلوم ہوتا ہے کیونکہ موصوف نے اپنی اس تفسیر بالرائے کا

کوئی ثبوت جمہور مفسرین کی تفسیرات سے پیش نہیں کیا ہے۔

جمہور مفسرین کے مطابق سورۂ بقرہ کا زیر بحث یہ معجزاتی واقعہ علٰحدہ ہے اور سورۂ مائدہ کے چوتھے رکوع میں مذکور واقعہ علٰحدہ ہے۔ سورۂ بقرہ کا یہ واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد حضرت حزقیل علیہ السلام کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے جب کہ سورۂ مائدہ کا واقعہ بذات خود حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تعلق رکھتا ہے لیکن چونکہ سورۂ مائدہ کے واقعہ میں کسی صریح معجزہ کا ذکر نہیں ہے اس لئے علامہ نے انکار معجزہ کی ذہن سازی کا منصوبہ پورا کرنے کے لئے سورۂ بقرہ کے اس واقعہ کو سورۂ مائدہ کے واقعہ کے ساتھ جوڑ دیا اور صحافتی فنکاری کو کام میں لاتے ہوئے اپنے ناظر کے ذہن کو اس صاف و صریح معجزہ کی تفصیلات سے ہٹا کر سورۂ مائدہ کی تفصیلات میں الجھا دیا۔

صحافتی فنکاری و چابک دستی کا مزید مظاہرہ یوں فرمایا کہ اپنے ناظر کا ذہن سورۂ مائدہ کی طرف پھر دینے کے بعد بڑی صفائی و ہوشیاری کے ساتھ انکار معجزہ کی ذہن سازی کے لئے "زود اثر انجکشن" لگاتے ہوئے یوں ارشاد فرمایا کہ :

"یہاں تک کہ ان کی ایک نسل ختم ہو گئی اور دوسری نسل صحراؤں کی گود میں پل کر اٹھی"

موصوف کے یہ فقرے انکار معجزہ کی ذہن سازی کے لئے پہلے انجکشن کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ ان کا ناظر ان کا یہ فصیح و بلیغ فقرہ (کہ دوسری نسل صحراؤں کی گود میں پل کر اٹھی) پڑھ کر ان کی انشاء لطیف کے کلوروفارم سے مدہوش و بے ہوش تو ضرور ہی ہو جائے گا اس لئے وہ

اس کے بعد فوراً دوسرا انجکشن بھی لگا دیتے ہیں یعنی ارشاد ہوتا ہے کہ
"معلوم ہوتا ہے کہ اسی معاملہ کو موت اور دوبارہ زندگی" کے الفاظ سے تعبیر فرمایا گیا ہے"

چلئے قصہ ختم ہوا۔ یعنی علامہ نے صاف انکار فرما دیا کہ آیت مذکورہ میں آئے ہوئے قرآنی الفاظ (مُوْتُوا اور ثُمَّ اَحْیَاھُمْ) اپنے ظاہر اور متبادر مفہوم میں مستعمل نہیں ہیں اور یہ قرآنی تعبیر کسی معجزاتی واقعہ کی ترجمانی نہیں ہے بلکہ یہاں تو صرف یہ بات بیان کی جارہی ہے کہ " بنی اسرائیل کے ایک بہت بڑے جم غفیر نے جب بزدلی دکھائی تو اللہ تعالیٰ نے چالیس سال تک انھیں حیران و سرگرداں رکھ کر موت دیدی تھی اور پھر انھیں کی نسل سے باہمت و حوصلہ لوگ پیدا کردئے تھے۔

علامہ کی تاویل کی رو سے یہ بات تو ضرور صاف ہوجاتی ہے کہ وہ آیت میں آئے ہوئے الفاظ موت وحیات کے مفہوم میں تو کوئی تاویل کرنا نہیں چاہتے بلکہ موصوف کی خاص غلطی یہ ہے کہ انھوں نے اپنی تاویل کے لئے الفاظ قرآنی میں آئی ہوئی ضمیروں کی تعیین میں فریب و مغالطہ سے کام لیا ہے۔

ناظرین کرام غور فرمائیں کہ قرآن مجید میں اس موقع پر چار ضمیریں آئی ہیں۔ (دیارھم ،وھم الوف، لھم ،احیاھم) کلام کے سیاق و سباق کو دیکھتے ہوئے اس بات کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے پہلی تین ضمیروں کا مرجع تو "الذین خرجوا" ہوں اور آخری چوتھی ضمیر (جو احیاھم میں مفعول کی جگہ پر آئی ہے) کا مصداق "الذین خرجوا" نہوں بلکہ ان کی نسل سے پیدا ہونے والے دوسرے لوگ مراد ہوں۔

علامہ کی اس تاویل کو اگر صحیح مان لیا جائے تو شاید انتشار ضمائر کے نتیجہ میں قرآن مجید کی معیاری فصاحت وبلاغت ہی "غت ربود" ہو جاتی ہے۔

آیت بالا کا سیدھا سادہ اور صاف مطلب وہی ہے جو جمہور مفسرین نے سمجھا ہے یعنی یہ کہ آیت میں آئی ہوئی ہر چہار ضمیر کا مرجع و مصداق "الذین خرجوا" (جو لوگ موت سے ڈر کر اپنی بستی سے نکلے تھے) ہی ہیں انھیں کو عقوبت وسزا کے طور پر پہلے موت دی گئی تھی پھر انھیں کو دوبارہ زندگی بخشی گئی۔

آیت بالا میں حیات و موت کے دو الگ الگ مصداق بتا کر علامہ نے "بھت الذی کفر" کی یاد تازہ کر دی، جس نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یہ فرمانے پر کہ میرا رب تو وہ ہے جو حیات و موت پر قدرت رکھتا ہے۔ یہ جواب دیا تھا کہ میں بھی تو کسی کو زندہ کر دیتا ہوں اور کسی کو مار ڈالتا ہوں یہ کہہ کر اس نے اپنی جیل سے دو قیدی بلوائے جن میں سے ایک کو مار دیا اور دوسرے کو زندہ رہنے دیا۔

علامہ نے بھی آیت زیر تبصرہ میں اپنی پیش کردہ تاویل کے ذریعہ ایسی ہی ذہانت وطباعی کا شاہکار پیش فرمادیا ہے اضلہ اللہ علیٰ علم کی مثال اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی؟

مقام غور ہے کہ اگر واقعہ یہی ہوا تھا کہ اس قوم کی جو نسل ختم ہو گئی تھی وہ زندہ نہیں کی گئی تھی بلکہ اس کی نسل سے دوسرے لوگ پیدا ہو کر زندگی سے ہمکنار ہوئے تھے تو اس صورت واقعہ میں ایسا کوئی اعجاز کا پہلو ہی کہاں ہے جس کا تذکرہ اس انداز سے کیا جائے جیسے یہ کوئی خاص مافوق

العادۃ واقعہ اور معجزہ ہی ہو حالانکہ قرآن مجید کا انداز بیان صاف بتارہا ہے کہ یہاں کسی مافوق العادۃ واقعہ کا ذکر کیا جارہا ہے۔

تنقید و تردید کا مختصر راستہ

علامہ نے آیت بالا کی جو تاویل کی ہے اس سے پہلے بھی اہل زیغ و واعتزال ایسی ہی تاویلات کرتے آئے ہیں اور شاید آئندہ بھی کرتے رہیں چنانچہ علامہ کے رفیق قدیم جناب وحید الدین خانصاحب کی تفسیر تذکیر القرآن کے حوالے سے بھی ایسی ہی ایک تاویل ہم اوپر نقل کر آئے ہیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید کی ایسی تفسیرات جنھیں جمہور اور سلف کی تائید حاصل نہ ہو انھیں تفسیر بالرائے اور من مانی تشریح ہونے کی وجہ سے زیغ و ضلال پر مبنی اور گمراہ کن ہی کہا جائے گا۔

علامہ اور ان جیسے آزاد ترجمانوں کی غلطی سمجھنے کے لئے صاف اور سیدھی سی بات ہے کہ ہر لفظ میں اصل تو یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اسے حقیقی معنی ہی میں استعمال کیا جائے بغیر کسی خاص ضرورت اور بغیر کسی خاص قرینے کے یہ بات جائز ہی نہیں کہ کسی لفظ کے حقیقی و اصل معنی چھوڑ کر کوئی دوسرے مجازی معنی مراد لئے جائیں ہم دیکھتے ہیں تو ہمیں آیت زیر بحث میں ایسی کوئی ضرورت یا ایسا کوئی قرینہ نہیں ملتا جس کی وجہ سے حقیقی مفہوم کو چھوڑ کسی مجازی معنی کا مراد لینا صحیح و معقول کہا جا سکے۔

علامہ مودودی اور ان جیسے دوسرے مدعیان تفسیر کی تردید و تنقید کا مختصر راستہ تو یہی ہے کہ ہمارا ان سے صرف یہ سوال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

قرآن مجید میں اس موقع پر موت و حیات سے مشتق دو لفظ (موتوا، احیاھم) استعمال فرمائے ہیں لہٰذا قاعدے کے مطابق اصل بات تو یہی ہے ان دونوں لفظوں کو ان کے حقیقی معنی ہی میں مستعمل مانا جائے کیونکہ بے ضرورت اور بے قرینہ اصل معنی سے عدول جائز نہیں ہے اس لئے آیت کی کوئی دوسری تاویل ناجائز و ناقابل قبول ہے۔

تفصیلی تنقید و تبصرہ

اپنے ناظرین کے مزید اطمینان کے لئے ہم تنقید و تبصرہ کا وہ تفصیلی انداز بھی اختیار کر رہے ہیں جو اب تک برابرہم نے اپنی تنقید میں ملحوظ رکھا ہے۔

آیت زیر بحث کے تحت جمہور مفسرین نے کیا تفصیلات ذکر کی ہیں ؟اور اس واقعہ کو ان حضرات نے بھی معجزہ ہی سمجھا ہے یا علامہ کی طرح اس کی کچھ اور تاویل کی ہے ؟اس مقصد کے لئے ہم کچھ مشہور و مستند تفسیرات کے ضروری حوالے پیش کرتے ہیں۔

اس زیر نظر تبصرہ کے وقت ہمارے پیش نظر مندرجہ ذیل تفسیرات برابر رہی ہیں۔

عربی تفسیروں میں: (۱) تفسیر ابن جریر طبری (۲) حاشیہ طبری پر قمیؒ کی غرائب القرآن (۳) امام رازیؒ کی تفسیر کبیر (۴) تفسیر کبیر کے حاشیہ پر تفسیر ابی السعودؒ (۵) تفسیر ابن کثیرؒ (۶) ابن کثیر کے حاشیہ پر تفسیر معالم التنزیل (۷) علامہ آلوسیؒ کی تفسیر روح المعانی (۸) علامی قرطبیؒ کی تفسیر قرطبیؒ (۹) قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ کی تفسیر مظہری (۱۰) صفوۃ التفاسیر (۱۱) تفسیر

احکام القرآن للجصاصؒ (۱۲) تفسیر ایات الاحکام للصابونیؒ۔

اردو تفسیروں میں : (۱) مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی معارف القرآن (۲) خلاصہ بیان القرآن (۳) تفسیر حقانی (۴) تفسیر ماجدی (۵) جناب وحید الدین خانصاحب کی تذکیر القرآن۔

یہ کل سترہ تفسیریں ہوئیں ان میں سے صرف آخری تفسیر کے مصنف تو اپنے امیر سابق علامہ ابو الاعلیٰ کے نقش قدم پر چلے ہیں ان کے علاوہ بقیہ جملہ تفسیرات سب کی سب اس بات پر متفق ہیں کہ زیر نظر آیت میں جس معجزاتی واقعہ کا ذکر کیا گیا ہے یہ معجزہ فی الحقیقت ظہور پذیر ہوا تھا۔ علاوہ ازیں انمیں سے کسی ایک مفسر نے اشارۃً بھی یہ بات نہیں کہی ہے کہ سورۂ بقرہ کا یہ واقعہ وہی ہے جس کی تفصیل سورۂ مائدہ کے چوتھے رکوع میں مذکور ہوئی ہے بلکہ ان سب کے نزدیک یہ علٰحدہ علٰحدہ دو واقعے ہیں ان میں سے سورہ مائدہ کا واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے سے متعلق ہے اور سورۂ بقرہ کا یہ واقعہ اس کے بعد حضرت حزقیل علیہ السلام کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے اور یہ دونوں واقعے باہم اتنا فصل رکھتے ہیں کہ موٹی عقل والا بھی انھیں ایک واقعہ ٹھہرانے کی ہمت نہیں کر سکتا۔

مذکورہ بالا کتب تفسیر میں تفسیر طبری ہی سب سے قدیم اور روایات پر مشتمل تفسیر ہے بعد کے اکثر مفسرین نے اس سے استفادہ و اقتباس ہی کافی سمجھا ہے، اس لئے عربی تفسیروں میں سے صرف اسی ایک تفسیر کے حوالے سے اس واقعہ کی تفصیلات ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔

مفسر طبری نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، مجاہد، ابن جریج،

مہدی، ابن زید، وھب بن منبہ، عطاء خراسانی، وغیرہم کی روایات کی روشنی میں کافی تفصیلات ذکر کی ہیں جن کی تلخیص مختصراً یوں پیش کی سکتی ہے واقعہ کی تفصیلات کا خلاصہ ملاحظہ ہو۔

(۱) یہ واقعہ ''ذاوردان'' نامی بستی کے باشندوں سے متعلق ہے جو ہزاروں کی تعداد میں تھے (اور قواعد عربیت کے مطابق ان کی تعداد دس ہزار سے اوپر ہی ہونی چاہئے کیونکہ الف کی جمع ۹ ہزار تک '' الاف'' آتی ہے اور اس سے زائد پر اُلوف کی جمع مستعمل ہوتی ہے (طبری جلد ۲ صفحہ ۳۴۵)

ذاوردان کے محل وقوع کے متعلق یہ تفصیل بھی ملتی ہے کہ یہ بستی ''واسط'' کے سمت میں تھی بعض روایات میں اس کا فاصلہ واسط سے صرف ایک فرسخ بتایا گیا ہے۔ (طبری جلد ۲ صفحہ ۳۴۵ ابن کثیر جلد ا صفحہ ۵۹۰)

(۳) یہ لوگ اس بستی سے کیوں نکلے تھے اس کی تفصیل میں عام طور پر تین اسباب لکھے گئے ہیں :-

(الف) حضرت ابن عباسؓ سے مروی روایات میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ ان کی بستی میں طاعون کی وبا آگئی تھی تو اس سے ڈر کر کہ کہیں مبتلائے طاعون ہو کر لقمۂ اجل نہ بن جائیں، یہ لوگ وہاں سے نکل بھاگے تھے۔ (طبری جلد ۲ صفحہ ۳۴۴)

(ب) حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی بعض دوسری روایات میں دوسرے راویوں نے نکل بھاگنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ان سے دشمن کے مقابلہ میں جہاد کرنے کو کہا گیا تھا تو موت کے ڈر سے جہاد سے فرار اختیار کرتے ہوئے اپنی جان بچا کر بھاگ نکلے تھے۔ (طبری جلد ۲ ۳۴۴)

حضرت وہب بن منبہؒ کی روایت میں یہ بات کہی گئی ہے کہ حوادث روزگار سے پریشان ہو کر موت ہی کی تمنا کر بیٹھے تھے کہ اس تکلیف و مصیبت میں مبتلا رہنے سے تو یہی بہتر تھا کہ ہمیں موت آجاتی چنانچہ نبی وقت سے اپنی پریشانی ظاہر کر کے اس کے نتیجہ میں اپنی موت کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں موت دیدی۔ (طبری جلد ۲ صفحہ ۳۴۴)

(۴) اللہ تعالیٰ نے ان کی بزدلی و بے صبری کے طور پر انھیں موت دیدی تھی اور پھر کچھ وقت کے بعد پیغمبر وقت (مشہور قول کے مطابق حضرت حزقیل علیہ السلام) کی درخواست و دعا پر اپنی بقیہ زندگی پوری کرنے کے لئے انھیں دوبارہ زندہ بھی کر دیا تھا یہاں تک کہ ہر ایک نے اپنی مدت حیات پوری کر کے مقررہ دائمی موت پائی۔

(۵) چونکہ یہ لوگ ہزاروں کی تعداد میں تھے اور سب کے سب بیک وقت موت سے ہمکنار ہوئے تھے اس لئے ان کی علیحدہ علیحدہ قبریں بھی بنائی نہ جا سکیں بلکہ ان کی لاشوں کو ایک بڑی چہار دیواری میں یکجا طور پر دفن و محفوظ کر دیا گیا۔ (طبری جلد ۲ ۳۴۵)

(۶) ان لوگوں کے مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے کی صورت یہ بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو فرشتے بھیجے ایک فرشتہ اس وادی کے اوپر کے حصہ پر کھڑا ہوا اور دوسرا فرشتہ وادی کے نچلے حصہ پر اور دونوں نے نہایت سخت قسم کی چیخ لگائی جس کے صدمہ سے وہ سب ایک ساتھ اسی جگہ مر گئے۔

بعض روایات میں یہ کہا گیا ہے کہ ان فرشتوں نے وہی کلمہ ادا کیا تھا جو قرآن مجید میں اس موقع پر نقل کیا گیا ہے یعنی "مُوْتُوْا" کہا گیا تو وہ سب مر گئے۔

(۷) پھر کچھ دنوں بعد یا ایک مدت بعد (روایات میں دونوں ہی تعبیریں ملتی ہیں) ان کے پیغمبر حضرت حزقیل علیہ السلام کی دعا سے یہ لوگ دوبارہ زندہ ہوئے مگر اس طرح کہ ان کے چہروں پر مردنی چھائی رہی یہاں تک کہ اس کے بعد بقیہ زندگی بھر وہ لوگ جو لباس پہنتے تھے وہ فوراً ہی کفن کی طرح میلا اور بوسیدہ و پرانا ہو جاتا تھا۔ (طبری جلد ۲ صفحہ ۳۴۵)

تقریباً یہی سب تفصیلات ابن کثیر میں جلد ا صفحہ ۵۹۰ پر، ابن کثیر کے حاشیہ پر معالم التنزیل میں جلد ا صفحہ ۵۹۰ پر، تفسیر کبیر جلد دوم میں صفحہ ۲۸۳ پر اور تفسیر کبیر کے حاشیہ پر تفسیر ابی السعود میں صفحہ ۶۳ پر اور طبری کے حاشیہ قمی کی غرائب القرآن میں جلد ۲ صفحہ ۳۷۰ پر اور تفسیر روح المعانی میں جلد ۲ صفحہ ۱۶۱ تفسیر مظہری میں جلد ا صفحہ ۳۴۳ و ۳۴۴ پر دیکھی جا سکتی ہیں۔

دور حاضر کے مشہور مصری عالم شیخ صابونی نے اپنی تفسیر صفوۃ التفاسیر میں جو تفسیر اختیار کی ہے وہ بھی انھیں تفسیروں سے مستفاد و ملتقط ہے ملاحظہ ہو صفوۃ التفاسیر جلد ا صفحہ ۱۵۶۔ شیخ صابونی فرماتے ہیں :-

والغرض من الاستفهام التعجب والتشويق الى سماع قصتهم وكانوا سبعين الفاً ----

(فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوْتُوْا ثُمَّ اَحْيَاهُمْ) اے اماتهم اللّٰه ثم احياهم وهوم قوم من بنى اسرائيل دعا هم ملكهم الىٰ الجهاد فهر بوا خوفا من الموت فاما تهم اللّٰه ثمانية ايام ثم احياهم بدعوة نبيهم "حزقيل" فعاشو بعد ذالك دهراً (صفوة التفاسير)

اور اس استفہام سے مقصود تعجب و تشویق کا اظہار ہے کہ ان کا قصہ

سنا جائے اور یہ لوگ ستر ہزار تھے۔

تو اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں فرمایا ''موتو'' (مر جاؤ) پھر انھیں زندہ کر دیا یعنی اللہ تعالیٰ نے انھیں موت دی پھر انھیں زندہ کر دیا اور یہ لوگ بنی اسرائیل کی ایک قوم تھے جنہیں ان کے بادشاہ نے جہاد کے لئے بلایا تھا تو موت کے ڈر سے بھاگ نکلے تھے تو اللہ تعالیٰ نے انھیں آٹھ دن تک موت دیدی پھر انھیں زندہ کر دیا ان کے نبی کی دعا سے جن کا نام حزقیلؑ ہے پھر یہ لوگ ایک زمانہ تک زندہ رہے۔

اردو تفسیروں میں بھی یہ بحث ملاحظہ ہو

قرآن مجید کی اردو تفسیروں میں بھی اس معجزاتی واقعہ کی ضروری تفصیلات مذکور ہیں چند تفسیروں کے اقتباسات یہاں پیش کئے جارہے ہیں :-

(۱) تفسیر معارف القرآن میں : مولانا مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں :- تاریخ کا ایک اہم واقعہ ذکر کیا گیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ موت وحیات تقدیر الٰہی کے تابع ہیں جنگ جہاد میں جانا موت کا سبب نہیں اور بزدلی سے جان چرانا موت سے بچنے کا ذریعہ نہیں۔

تفسیر ابن کثیر میں سلف صحابہؓ اور تابعینؒ کے حوالے سے اس واقعہ کی تشریح یہ بیان کی گئی ہے کہ بنی اسرائیل کی کوئی جماعت ایک شہر میں بستی تھی (ابن کثیرؒ نے بھی اس بستی کا نام ''داوردان'' نقل کیا ہے) اور وہاں کوئی سخت وبا طاعون وغیرہ پھیلا سب کے سب دو پہاڑوں کے درمیان ایک

وسیع میدان میں جا کر مقیم ہو گئے اللہ تعالیٰ نے ان پر اور دنیا کی دوسری قوموں پر یہ واضح کرنے کے لئے کہ موت سے کوئی شخص بھاگ کر جان نہیں چھڑا سکتا دو فرشتے بھیج دیئے جو میدان کے دونوں سروں پر آ کھڑے ہوئے اور کوئی ایسی آواز دی جس سے سب کے سب مرے ہوئے رہ گئے ایک بھی زندہ نہ رہا آس پاس کے لوگوں کو جب اس واقعہ کی اطلاع ہوئی یہاں پہونچے، دس ہزار انسانوں کے کفن دفن کا انتظام آسان نہ تھا اس لئے ان کے گرد ایک احاطہ کھینچ کر حظیرہ جیسا بنا دیا ان کی لاشیں حسب دستور گل سڑ گئیں ہڈیاں پڑی رہ گئیں ایک زمانۂ دراز کے بعد بنی اسرائیل کے ایک پیغمبر جن کا نام حزقیلؑ بتلایا گیا ہے اس مقام پر گذرے اس حظیرے میں جگہ جگہ انسانی ہڈیوں کے ڈھانچہ پڑے ہوئے دیکھ کر حیرت میں رہ گئے۔ بذریعۂ وحی ان کو پورا واقعہ بتلا دیا گیا حضرت حزقیل علیہ السلام نے دعا کی کہ یا اللہ ان لوگوں کو پھر زندہ فرما دے، اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور انھیں حکم دیا کہ آپ ان شکستہ ہڈیوں کو اس طرح خطاب فرمائیں :-

ایتها العظام البالیة ان الله یا مرك ان تجمعی

اے بوسیدہ ہڈیوں! اللہ تعالیٰ تمھیں حکم دیتا ہے کہ ہر ہر جوڑ کی ہڈی اپنی اپنی جگہ جمع ہو جائے۔

پیغمبر کی زبان سے خدا تعالیٰ کا حکم ان ہڈیوں نے سنا اور حکم کی تعمیل کی جن کو دنیا بے عقل و شعور سمجھتی ہے دنیا کے ہر ذرہ کی طرح وہ بھی تابع فرمان اور اپنے وجود کے مناسب عقل و ادراک رکھتی ہیں -- بہر حال ایک آواز پر ہر ہر انسان کی ہڈیاں اپنی اپنی جگہ لگ گئیں پھر حکم ہوا کہ ان کو یہ آواز دو :-

ایتها العظام اللّٰہ یا مرك ان تکتسی لحماء و عصباو جلداً
اے ہڈیو! اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ اپنا گوشت پہن لو اور پٹھے اور کھال درست کرلو۔

یہ کہنا تھا کہ ہڈیوں کا ہر ڈھانچہ ان کے دیکھتے دیکھتے ایک مکمل لاش بن گئی پھر حکم ہوا کہ ارواح کو یہ خطاب کیا جائے :-

ایتها الارواح ان اللّٰہیا مرك ان ترجع کل را الی الجسد الذی کانت تعمرہ.

اے ارواح! تمہیں اللہ حکم دیتا ہے کہ اپنے اپنے بدن میں لوٹ آئیں جن کی تعمیر وحیات ان سے وابستہ ہے۔

یہ آواز دیتے ہی ان کے سامنے سارے لاشے زندہ ہو کر کھڑے ہوگئے اور حیرت سے چاروں طرف دیکھنے لگے، سب کی زبانوں پر (خدا کی قدرت کا یہ اعتراف) تھا" سبحانك لا اله الاّ انت" (تیرے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے تو پاک وبے عیب ہے)

یہ واقعہ ہائلہ دنیا کے فلاسفروں اور عقلاء کے لئے دعوت فکر اور منکریں قیامت کے لئے حجت قاطعہ ہونے کے ساتھ اس ہدایت پر بھی مشتمل ہے کہ موت کے خوف سے بھاگنا خواہ جہاد سے ہو یا کسی وبا و طاعون سے اللہ تعالیٰ اور اس کی تقدیر پر ایمان رکھنے والے کے لئے ممکن نہیں جس کا یہ ایمان ہے کہ موت کا ایک وقت مقرر ہے نہ اس سے ایک سیکنڈ پہلے آسکتی ہے اور نہ ایک سیکنڈ موخر ہو سکتی ہے اس لئے یہ حرکت فضول بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ناراضی کا سبب بھی ہے۔(معارف القرآن جلد ا صفحہ ۵۹۳و۵۹۴)

(۲) تفسیر حقانی میں ہے: مفسر حقانی کتاب حزقیلؑ کی ۳۷ فصل سے مندرجہ ذیل تفصیل نقل فرمارہے ہیں ملاحظہ ہو:-

اور اس وادی میں جو ہڈیوں سے بھر پور تھی مجھے اوتار دیا اور مجھے ان کے آس پاس چو گرد پھرایا اور وے وادی کے میدان میں بہت تھیں (وھم الوف) اور نہایت سوکھی تھیں اور اس نے مجھ سے کہا اے کو میراد کیا یہ ہڈیاں جی سکتی ہیں؟ میں نے جواب میں کہا اے خداوند یہوداہ تو ہی جانتا ہے پھر اس نے مجھ سے کہا کہ تو ان ہڈیوں کے اوپر نبوت کر اور ان سے کہہ کہ اے سوکھی ہڈیو! تم خداوند کا کلام سنو خداوند یہوداہ ان ہڈیوں کو یوں فرماتا ہے کہ دیکھو میں تمہارے اندر روح داخل کروں گا اور تم جیو گی الخ--سو میں نے حکم کے بموجب نبوت کی اور جب میں نبوت کر تا تھا تو ایک شور ہوا الخ--اور ان مقتولوں پر پھونک کہ جی اٹھیں سو میں نے حکم کے بموجب نبوت کی اور ان میں روح آئی اور وے جی اٹھے اور اپنے پاؤں پر کھڑے ہوئے ایک نہایت بڑا لشکر"(تفسیر حقانی دوسرا پارہ صفحہ ۹۵)

مفسر حقانی نے کتاب حزقیلؑ کا یہ اقتباس نقل کرنے کے بعد معتزلہ اور نیچریہ کے بعض اعتراضات ذکر کر کے ان کے جوابات بھی دیئے ہیں ہم بطرز تلخیص تفسیر حقانی سے وہ اعتراضات وجوابات بھی یہاں نقل کرتے ہیں:-

اعتراض: معتزلہ اور نیچریہ کا یہ کہنا ہے کہ--یہ قصہ فرضی اور غلط ہے ہمارے مفسرین نے غلطی سے اس قصہ کو اس آیت پر چسپاں کر دیا ہے۔ ان معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ مردہ کا زندہ کرنا ناممکن بات ہے اور [illegible]ی کتابوں میں ایسی باتوں کا ہونا موجب تعجب ہے اس لئے اس آیت میں موت سے مراد

ان لوگوں کی نامردی اور بزدلی ہے اور حیات سے مراد ان کی قوت و ہمت اور بہادری ہے چونکہ مدیانیوں کے ہاتھ سے بنی اسرائیل نے سخت شکست پائی اور اپنا گھر بار چھوڑ کر پہاڑوں اور جنگلوں میں بھاگ گئے تھے آخر جدعون نے ان کو جنگ پر آمادہ کیا اور اس ذلت سے رہائی دلائی ---پس خدا مسلمانوں کو بتلاتا ہے کہ جو لوگ لڑائی میں موت کے ڈر سے بھاگ گئے تھے وہ ایسی بدترین حالت میں پہونچ گئے تھے جو موت کے برابر تھی اللہ نے ان کو جرأت و ہمت سے زندہ کیا اسی طرح مسلمانوں کو بھی موت کے ڈر سے بزدلی اور نامردی جو موت کے برابر ہے نہ کرنی چاہئے"۔

جواب: مفسر حقانی نے اہل اعتزال اور اہل نیچریہ کے مندرجہ بالا اعتراض کا جو کچھ جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ --اگر کتاب حزقیل فرضی وغلط ہے تو پھر بائبل کی صحت بھی تو یقینی نہیں ہے پھر کیا وجہ ہے کہ آپ لوگ تو اپنے مدعا کے لئے بائبل سے تائید حاصل کر سکتے ہیں اور دوسروں کے لئے یہ پابندی ہے کہ وہ قرآن مجید کے سوا کسی بھی دوسری کتاب سے مطلق تائید حاصل ہی نہ کریں۔

مفسر حقانی نے معتزلہ و نیچریہ کے اعتراض کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس واقعہ میں کوئی بات بھی ایسی نہیں ہے جو عقلاً محال و ناممکن ہو لہٰذا ممکن بات جب مخبر صادق سے منقول ہو جائے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔

معتزلہ و نیچریہ کی مندرجہ بالا تاویل پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے اور گزشتہ صفحات میں تذکیر القرآن سے جو اقتباس پیش ہوا ہے اس میں بھی آنموصوف کی تاویل پر خط کھینچ دیا ہے کہ ہر دو تاویل کا باہم تقابل کر کے دیکھنا

آسان رہے۔ اس لئے اس موقع پر اسے بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ معتزلہ و نیچریہ کی تاویل اور خانصاحب کی تاویل اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایک ہی ہے، بہت معمولی سا لفظی فرق ہے جو کسی درجہ میں بھی قابل لحاظ نہیں ہے۔

علامہ مودودی اور ان کے رفیق قدیم جناب وحید الدین خانصاحب نے اس واقعہ سے انکار کی راہ نکالنے کے لئے کتب تفسیر کی منقولہ بالا تمام روایات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے بائبل کی روایات کو زیادہ قابل اعتماد سمجھا ہے اور اپنی تاویل کی تائید کے لئے بائبل کا سہارا لینا چاہا ہے اس لئے ہم نے بھی یہ مناسب سمجھا کہ تفسیر حقانی کے حوالے سے کتاب حزقیل کے کچھ اقتباسات پیش کر دیں کہ ان کے اس سہارے کا جواب بھی ویسی ہی دوسری کتاب سے دیا جا سکتا ہے۔

تفسیر کبیر کا بھی ایک اقتباس ملاحظہ ہو

تفسیر حقانی کے حوالے سے اہل اعتزاض اور اہل نیچر کے جو اعتراضات نقل کئے گئے ہیں امام فخر الدین رازی ایسے ہی عقل پرستوں کی تردید فرماتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:-

الایة دالة علیٰ انه تعالیٰ احیاهم بعد ان ماتوا فوجب القطع بوقوعه و ذالك لانه فی نفسه جائز و الصادق اخبر عن وقوعه فوجب القطع بوقوعه (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۲۸۳)

یہ آیت بتا رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں مرنے کے بعد زندہ کیا تو

اس کے وقوع کا یقین کر لینا ضروری ہے کیونکہ بہر حال ایسا ہونا عقلی طور پر تو جائز ہی ہے اور مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے لہٰذا اس کے وقوع کا یقین کر لینا ضروری ہے۔

تفسیر روح المعانی بھی ملاحظہ ہو

مفسر آلوسی بغدادی اپنی مشہور تفسیر روح المعانی میں بعض اہل زیغ کی خود ساختہ کچھ ایسی ہی تاویلات نقل کرنے کے بعد نہایت ناگواری کے ساتھ یہ فرما رہے ہیں :-

وهو مذهب تحكم الضرورة بردّه عافانا الله تعالىٰ والمسلمين عن اعتقاد مثله. (روح المعانی جلد ۲ صفحہ ۱۶۱)

یہ ایسا مکتب فکر ہے جس کی تردید ضروری ہے۔ اللہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو اس جیسے عقیدے سے محفوظ رکھے۔

علامہ اور ان کے رفیق قدیم خانصاحب، تقابلی مطالعہ

صفحات گذشتہ میں آیت زیر بحث سے متعلق علامہ مودودی اور ان کے رفیق قدیم وحید الدین خانصاحب کی تفسیری موشگافیاں اور فکری کج رویاں اچھی طرح زیر تبصرہ آگئی ہیں لیکن سطور بالا میں ہر دو صاحبان کی فکروں کا باہم تقابلی مطالعہ شاید نہیں ہو سکا ہے اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ اس موقع پر بحث و نظر کا یہ پہلو بھی نمایاں کر دیں۔

ہمارے ناظرین نے شاید غور کیا ہو تو انھیں نظر آیا ہو گا کہ آیت زیر بحث کی تاویل میں یہ "گرو چیلے" دونوں ہی واقعۂ زیر بحث کے اعجازی پہلو

کے انکار میں تو باہم متفق و متحد ہیں اور دونوں ہی اس بات کے قائل ہیں کہ بنی اسرائیل کی یہ جماعت جسمانی و روحانی موت و حیات سے دوچار نہیں ہوئی تھی، لیکن پھر صورت واقعہ کیا تھی جسے قرآن مجید میں موت وحیات کے الفاظ سے تعبیر فرمایا گیا ہے ؟ اس سوال کے جواب میں علامہ مودودی اور ان کے فاضل پیروکار مختلف ہو گئے ہیں --- علامہ کی تاویل کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے موت وحیات کے الفاظ کو بظاہر ان کے معنی ہی میں مستعمل سمجھا ہے لیکن انھوں نے مندرجہ ذیل دو باتوں میں سخت علمی و اعتقادی ٹھوکر کھائی ہے۔

ایک تو یہ کہ انھوں نے موت وحیات کی اس اعجازی صورت کو نظر انداز کر دیا ہے جسے عام مفسرین نے خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر سمجھا ہے اور چونکہ ان کا یہ مزعومہ و منصوبہ اس وقت تک پورا نہیں ہو سکتا تھا جب تک وہ ''احیاھم'' کی ضمیر میں تصرف نہ کریں اس لئے دوسری غلطی اس ضمیر کے مرجع کی تعیین میں کر ڈالی کہ اس کا مصداق ان لوگوں کو قرار دینے کے بجائے ان کی نسل سے پیدا ہونے والوں کو ٹھہرا دیا۔ اور اس سب کاروائی کا منشاء یہ فکری زیغ و ضلال ہوا کہ کسی نہ کسی طرح عام ذہنوں کو انکار معجزات کے لئے تیار کر لیا جائے۔

دوسری طرف ان کے رفیق قدیم خانصاحب کی تاویل پر نظر ڈالئے تو صاف نظر آئے گا کہ خانصاحب موصوف تو انکار معجزات کی اس ذہن سازی کے معاملہ میں اپنے مرشد و مربّی سے بھی دو چار قدم آگے ہی بڑھ گئے ہیں۔ آنموصوف نے حیات و موت دونوں ہی الفاظ کو ان کے اصلی و حقیقی معنی سے

ہٹا کر خالص مجازی معنی مراد لئے ہیں اور یہ سب کچھ ان اہل اعتزال اور اہل نیچر کی تقلید میں ہوا ہے جن کی گمراہی پر سلف سے خلف تک تمام علماء حق متفق ہیں۔

خطرہ کی گھنٹی: راقم السطور نے "مودودیت بے نقاب" نامی کتاب کی ترتیب کے وقت جب جناب خانصاحب اور ڈاکٹر اسرار احمد صاحب وغیرہ کی ،جماعت اسلامی سے علٰحدگی سے متعلق احساسات و تاثرات کی تلخیص شایع کی تھی اس وقت بھی اپنے اس خطرہ و اندیشہ کا ذکر کیا تھا کہ علامہ مودودی سے اختلاف کر کے علٰحدہ ہونے والوں میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جو علامہ کے بنیادی افکار سے متفق ہوتے ہوئے کسی عارضی اختلاف کی وجہ سے علٰحدہ ہو گئے ہیں۔

اُس تحریر کے وقت راقم السطور کے ذہن میں یہ کھٹک موجود تھی کہ جناب وحید الدین خانصاحب کی تحریروں کے بین السطور جو فکری کج روی اور معتقدات سلف سے آزادی پڑھی جاسکتی ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ مسلمانوں کا وہ طبقہ جسے دین کا علم باقاعدہ حاصل نہیں ہے وہ تو ان لوگوں کی تحریرات سے دور ہی رہے ورنہ اندیشہ ہے کہ ان کی تحریروں میں پوشیدہ گمراہی اس پر بھی اثر کر جائے۔ اور اب جبکہ خانصاحب کی تذکیر القرآن آچکی ہے اس کے مطالعہ سے یہ حقیقت پوری طرح کھل گئی ہے کہ جناب خانصاحب فکری کج روی اور ذہنی آزادی میں کسی طرح علامہ مودودی سے کم نہیں ہیں اس لئے اہل علم حضرات کو ان کے افکار کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

(۱۴) حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو

(تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۲۰۰ سورہ بقرہ رکوع ۳۵ آیت نمبر ۲۵۹)

آیت شریف:

اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ وَّهِیَ خَاوِیَةٌ عَلٰی عُرُوْشِهَا قَالَ اَنّٰی یُحْیِیْ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ یَوْماً اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ اِلٰی طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ یَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ اِلٰی حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ اٰیَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ اِلَی الْعِظَامِ كَیْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهٗ قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝ (پارہ ۲، سورہ بقرہ رکوع ۳۵ آیت نمبر ۲۵۹)

(ترجمانی) یا پھر مثال کے طور پر اس شخص کو دیکھو جس کا گذر ایک بستی پر ہوا جو اپنی چھتوں پر اوندھی ہوئی تھی اس نے کہا یہ آبادی جو ہلاک ہو چکی ہے اسے اللہ کس طرح دوبارہ زندگی بخشے گا اس پر اللہ تعالیٰ نے اس کی روح قبض کر لی وہ سو برس تک مردہ پڑا رہا پھر اللہ نے اسے دوبارہ زندگی بخشی اور اس سے پوچھا بتاؤ کتنی مدت پڑے رہے اس نے کہا ایک دن یا چند گھنٹے رہا ہونگا فرمایا تم پر سو برس اسی حالت میں گذر چکے ہیں اب ذرا اپنے کھانے اور پانی کو دیکھو کہ اس میں ذرا تغیر نہیں آیا ہے۔ دوسرے طرف ذرا اپنے گھوڑے کو دیکھو (کہ اس کا پنجر تک بوسیدہ ہو رہا ہے) اور یہ ہم نے

اس لئے کیا ہے کہ ہم تمہیں لوگوں کے لئے ایک نشانی بنادینا چاہتے ہیں پھر دیکھو ہڈیوں کے اس پنجر کو ہم کس طرح اٹھا کر گوشت پوست اس پر چڑھاتے ہیں۔ اس طرح حقیقت جب اس کے سامنے بالکل نمایاں ہو گئی تو اس نے کہا میں جانتا ہوں اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

انکار معجزات کی ذہن سازی کا ایک نیا انداز

اس آیت شریفہ میں جو معجزاتی واقعہ مذکور ہوا ہے اس کا ضروری حصہ تو خود اللہ تعالیٰ نے الفاظ قرآنی کے ذریعہ بیان فرمادیا ہے، تاہم بعض انسانی طبائع اس موقع پر اس وقعہ کی بعض دوسری تفصیلات بھی جاننے کی خواہشمند ہو سکتی ہیں مثلاً یہ کہ وہ کون صاحب تھے جن کے ساتھ یہ عجیب و غریب واقعہ پیش آیا تھا اور وہ کون سی بستی تھی جسے ویران دیکھ کر انھیں اس کی دوبارہ آبادی کی آرزو و خواہش ہو گئی تھی؟ علامہ نے اپنے تشریحی حاشیوں میں نہ صرف یہ کہ اس قسم کی تفصیلات سے قطعاً کوئی بحث ہی نہیں کی ہے بلکہ ایک طرح سے انھوں ان مفسرین پر در پردہ تنقید بھی فرمادی ہے جنھوں نے اپنی تفسیروں میں یہ تفصیلات ذکر فرمائی ہیں ملاحظہ ہو فرماتے ہیں :-

حاشیہ ۲۹۳: "یہ ایک غیر ضروری بحث ہے کہ وہ شخص کون تھا اور وہ بستی کون سی تھی؟ ---- شخص اور مقام دونوں کی تعیین کا نہ ہمارے پاس کوئی ذریعہ، نہ اس کا کوئی فائدہ، البتہ بعد کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن صاحب کا یہ ذکر ہے وہ ضرور کوئی نبی ہوں گے" (تفہیم جلد ا صفحہ ۲۰۰)

ہمیں علامہ کا یہ ارشاد تو فی الجملہ تسلیم ہے کہ کہ کسی حد تک تو یہ بحث غیر ضروری ہے کہ وہ شخص کون تھا ؟ اور وہ بستی کون سی تھی ؟ مگر ہم کو موصوف کے یہ ارشادات ماننے میں ضرور تامل ہے کہ ہمارے پاس اس کا کوئی ذریعۂ علم ہی نہیں ہے اور یہ کہ اس تفصیل کا علم ہمارے لئے بالکل ہی بے فائدہ اور لغو ہے ، ہم ان دونوں باتوں کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں۔

ہمارے نزدیک اس قضیہ سے متعلق کتب تفسیر و حدیث کی وہ روایات جو عام مفسرین نے اپنی کتابوں میں نقل فرمائی ہیں وہ مطلوبہ تفصیل کی واقفیت کے لئے بہت کافی ہیں۔

تفسیر ابن جریر طبری سے لیکر تفسیر روح المعانی تک میں یہ بحث موجود ہے کہ اس آیت میں جن صاحب اور جس بستی کا ذکر کیا گیا ہے وہ کون صاحب اور کون سی بستی ہے ، ہر کتاب سے اقتباس پیش کرنے میں غیر ضروری طوالت ہو گی اس لئے ہم تفسیر کبیر کے مطابق اس واقعہ کی تفصیل صرف اردو میں پیش کر رہے ہیں۔

تفسیر کبیر کے مطابق واقعہ کی تفصیل

اس آیت کی تفصیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق یہ ہے کہ بخت نصر نے بنی اسرائیل سے جنگ کی اور اس کی بڑی تعداد کو قیدی بنا لیا حضرت عزیرؑ بھی ان قیدیوں میں آگئے یہ بنی اسرائیل کے عالموں میں شمار ہوتے تھے ، بخت نصر ان سب کو شہر بابل لے گیا تو حضرت عزیرؑ ایک دن اس بستی میں تشریف لے گئے اور ایک درخت کے نیچے ٹھہرے یہ اپنے گدھے

پر سوار تھے تو اسے ایک جگہ باندھ دیا اور اس بستی میں ادھر ادھر گھومے پھرے بستی میں ایک آدمی بھی دکھائی نہ دیا تو انھیں اس پر تعجب ہوا اور کہا--انّٰی یُحْیِیْ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا-اس بستی کے درخت پھل رہے تھے تو کچھ انجیر اور انگور توڑ لئے پھل کھائے اور انگور نچوڑ کر شربت پیا (جو بچ گیا اسے رکھ لیا) پھر سو گئے--تب اللہ تعالیٰ نے انھیں سوتے میں ہی موت دیدی یہ اس وقت جوان ہی تھے، اللہ تعالیٰ نے ان کی موت انسان اور درندوں وغیرہ سے پوشیدہ کردی تھی (سب یہی سمجھتے رہے کہ یہ سو رہے ہیں) آخر اللہ تعالیٰ نے سو سال بعد انھیں زندہ فرمادیا اور آسمان سے ندا دی گئی کہ اے عزیر مرنے کے بعد کتنی مدت پڑے رہے انھوں نے کہا ایک دن مگر جب دیکھا کہ ابھی سورج باقی ہے غروب نہیں ہوا ہے تو کہا کہ شاید دن کا کچھ ہی حصہ گذرا ہوگا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں تم سو سال تک مردہ پڑے رہے ہو ذرا تم اپنا وہ کھانا انجیر انگور اور شربت شیرۂ انگور دیکھو کہ ان میں ذرا تغیر بھی نہیں ہوا ہے چنانچہ انھوں نے دیکھا تو یہ چیزیں اپنی حالت پر تھیں پھر فرمایا کہ اب ذرا اپنے گدھے کو دیکھو اب اسے جو دیکھا تو صرف ہڈیاں چمک رہی تھیں گوشت پوست سب گل سڑ چکے تھے---پھر یہ آواز سنی "اے سوکھی ہڈیو! میں تمہارے اندر جان ڈالنے جارہا ہوں" یہ سنتے ہی تمام ہڈیاں ایک دوسرے سے جڑ گئیں---اور آہستہ آہستہ پورا ڈھانچہ مکمل ہو گیا پھر اس میں جان ڈالدی گئی اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ پورا گدھا کھڑا ہو گیا اور اپنی بولی بولنے لگا۔ حضرت عزیر علیہ السلام نے جب یہ سب دیکھ لیا تو سجدے میں یہ کہتے ہوئے گر پڑے کہ میں جانتا ہوں اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۳۲۲)

اس روایت کے مطابق وہ گذرنے والے حضرت عزیرؑ تھے جن کا زمانہ تفسیر ماجدی کی تصریح کے مطابق پانچویں صدی قبل مسیح تھا۔ صاحب روح المعانی بھی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

"یہ گذرنے والے حضرت عزیر تھے جیسا کہ حاکمؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ، سے اور اسحاق بن بشیرؒ نے حضرت عباسؓ اور عبد اللہ بن سلامؓ سے روایت کیا ہے، حضرت قتادہؒ، عکرمہؓ اور ضحاک اسدی وغیرہم کے علاوہ ایک بڑی جماعت بھی اسی طرف گئی ہے۔ (روح المعانی جلد ۳ صفحہ ۲۰)

اسی طرح اس بستی کے متعلق بھی صاحب روح المعانی دوسرے مختلف اقوال لکھنے کے بعد فرماتے ہیں:-

"حضرت عکرمہؓ ربیع اور وہب نے فرمایا کہ وہ بستی بیت المقدس تھی جسے بخت نصر نے اپنے حملہ سے تاخت و تاراج کر دیا تھا اور یہی قول زیادہ مشہور ہے (روح المعانی جلد ۳ صفحہ ۳)

تفسیر ابن جریر طبری میں جلد ۳ صفحہ ۱۸ پر، تفسیر قمی بر حاشیہ طبری میں صفحہ ۳۰ پر، تفسیر ابو السعود بر حاشیہ تفسیر کبیر میں صفحہ ۱۰۳ پر، تفسیر مظہری میں صفحہ ۳۶۷ پر، تفسیر تنویر المقیاس میں صفحہ ۳۰ پر، واقعہ سے متعلق یہ تفصیل مل جاتی ہے جس کو علامہ نے صرف اس لئے غیر ضروری قرار دیدیا ہے کہ وہ اپنے ناظرین کو کشف و کرامات اور معجزات کے چکر میں ڈالنا ہی نہیں چاہتے۔

ہمارے اس خیال کی تائید موصوف کے اگلے حاشیہ ۲۹۵ سے بھی ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:-

"ایک ایسے شخص کا زندہ پلٹ کر آنا جسے دنیا سو سال پہلے مردہ سمجھ چکی تھی خود اس کو اپنے ہمعصروں میں ایک جیتی جاگتی نشانی بنا دینے کے لئے کافی تھا" (تفہیم القرآن صفحہ ۲۰۱)

ناظرین دیکھ سکتے ہیں کہ علامہ نے اس معجزاتی واقعہ کو کس کس طرح گول کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ پہلے اوپر کے حاشیہ میں تو یہ فرما دیا کہ یہ بحث غیر ضروری ہے کہ وہ شخص کون تھا اور وہ بستی کون سی تھی؟ اور اب اس آخری حاشیہ میں بھی نفس واقعہ سے متعلق بھی مطلق کوئی وضاحت و تفصیل نہیں ہے کہ یہ عجیب و غریب واقعہ کس طرح وقوع پذیر ہوا تھا؟

ہم نے مانا کہ مفسرین نے اس شخص اور اس بستی کی تعیین میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں جن کی وجہ سے کسی ایک شخص یا کسی ایک بستی کی تعیین پر اصرار مشکل ہے لیکن ان تمام روایات میں نفس واقعہ کی تفصیل تو قدر مشترک کے طور پر بالاتفاق ایک ہی بتائی گئی ہے -- علامہ کو اگر معجزہ کے خلاف ذہن سازی منظور نہ تھی تو نفس واقعہ کی وہ تفصیل تو وہ ذکر کر ہی سکتے تھے جو تمام روایات میں قدر مشترک کے طور پر موجود ہے اور جسے ہم تفسیر کبیر کے حوالے سے اوپر نقل کر آئے ہیں۔

پھر یہ بات اتنے ہی پر ختم بھی نہیں ہو جاتی کہ اللہ تعالیٰ نے ان صاحب کے اس سوال پر کہ اَنّٰی یُحْیٖ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا انھیں کو سال بھر تک کے لئے موت سے ہمکنار کر کے دوبارہ زندہ کر دیا ہو یا ان کے ساتھ ان کے گدھے کو بھی مر جانے اور گل سڑ جانے کے بعد زندہ کر کے دکھلایا ہو ۔بلکہ حضرات مفسرین کی تفسیرات کی روشنی میں یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ

اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ کا مشاہدہ جس طرح ان کی ذات میں کرایا اور اس سے آگے بڑھ کر ان کے گدھے میں کرایا اسی طرح اپنی قدرت کا مشاہدہ انھیں اس بستی کے سلسلہ میں بھی کرادیا تھا جسے ویران وغیر آباد دیکھ کر انھوں نے یہ سوال کیا تھا۔

چنانچہ مفسرین نے یہ تفصیل بھی ذکر کی ہے کہ اس سو سال کے وقفہ میں اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کے شہر کو پوری رونق کے ساتھ از سر نو آباد بھی کردیا تھا اور سو سال بعد جب وہ دوبارہ زندہ ہو کر اٹھے ہیں تو ان کی نظروں کے سامنے بیت المقدس کی موجودہ نئ آبادی ان کے سوالوں کے جواب میں موجود تھی۔

واقعہ کا یہ جز بھی مذکورہ بالا کتب تفسیر میں موجود ہے جسے ہر وہ شخص آسانی سے دیکھ سکتا ہے جو معجزات کو کھلی آنکھوں دیکھنے کے باوجود ان سے آنکھیں نہ چراتا ہو۔ اعاذنا اللہ منھا۔

(۱۵) حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو

(تفہیم القرآن سورہ بقرہ رکوع ۳۵ پارہ ۳ آیت نمبر ۲۶۰ جلد ا صفحہ ۲۰۱)

آیت شریف :

وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَاْتِيْنَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ○

(ترجمانی) اور وہ واقعہ بھی پیش نظر رہے جب ابراہیم نے کہا تھا کہ میرے مالک! مجھے دکھادے تو مردوں کو کیسے زندہ کرتا ہے، فرمایا کیا تو ایمان نہیں رکھتا؟ اس نے کہا ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے فرمایا اچھا تو چار پرندے لے اور ان کو اپنے سے مانوس کرلے پھر ان کا ایک ایک جزء ایک ایک پہاڑ پر رکھ دے، پھر ان کو پکار، وہ تیرے پاس دوڑے چلے آئیں گے -- خوب جان لے کہ اللہ نہایت با اقتدار اور حکیم ہے۔

(تفہیم القرآن جلد ا صفحہ ۲۰۱)

آزاد ترجمانی بھی تفہیم مدعا اور تصویر واقعہ میں ناکام

ناظرین کو یاد ہوگا ہم نے اپنے تبصرہ کی جلد اول میں علامہ کے دیباچہ سے کچھ اقتباسات نقل کئے تھے جن میں موصوف نے قرآن مجید کے

دوسرے مشہور و مستند تراجم کو "لفظی ترجمہ" کا مصداق قرار دے کر کس کس طرح انھیں ناقص اور غیر مفید ثابت کیا تھا اور بڑے فخر کے ساتھ اپنی آزاد ترجمانی کو "اردوئے مبین" کا مصداق ٹھہرایا تھا۔

اب یہاں ہم اپنے ناظرین کو دکھلانا چاہتے ہیں کہ موصوف کی یہ آزاد ترجمانی اور "اردوئے مبین" اس آیت کے تصویر واقعہ اور تفہیم مدعا میں کیسی کچھ ناکام ہوئی ہے۔

ترجمانی میں خط کشیدہ فقرہ خصوصی توجہ کا طالب ہے، موصوف نے عربی لفظ جزء کا ترجمہ "جز" ہی سے فرمادیا ہے جو تفسیر آیت میں ایک غلط اور گمراہ ذہنیت کی ترجمانی کرتا ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اسی وجہ سے اردو کے جملہ مستند تراجم میں لفظ جزء کا ترجمہ "حصہ" اور ٹکڑا کیا گیا ہے جیسا کہ اس تقابلی مطالعہ سے واضح ہے:۔

(۱) ترجمۂ شاہ عبدالقادر صاحبؒ

فرمایا تو پکڑ چار جانور اڑنے والے پھر ہلا ان کو اپنے ساتھ پھر ڈال ہر پہاڑ پر ان کا ایک ایک ٹکڑا پھر ان کو پکار کہ آویں تیرے پاس دوڑے" (قرآن مجید مترجم صفحہ ۴۳)

(۲) ترجمۂ شاہ رفیع الدین صاحب

کہا پس لے چار جانوروں سے پس صورت پہچان رکھ طرف اپنے پھر کر دے اوپر ہر پہاڑ کے ان میں سے ایک ایک ٹکڑا پھر بلا ان کو چلے آویں گے تیرے پاس دوڑتے (قرآن مجید مترجم مطبوعہ تاج کمپنی لاہور صفحہ ۵۱)

(۳) ترجمۂ حضرت شیخ الہند

فرمایا تو پکڑلے چار جانور اڑنے والے پھر ان کو ہلا لے اپنے ساتھ پھر رکھ دے ہر پہاڑ پر ان کے بدن کا ایک ایک ٹکڑا پھر ان کو بلا چلے آویں گے تیرے پاس دوڑتے ہوئے۔ (ترجمہ شیخ الہند صفحہ ۵۵)

(۴) ترجمہ حضرت حکیم الامۃ

ارشاد ہوا کہا اچھا تم چار پرندے لے لو پھر ان کو (پال کر) اپنے لئے ہلا لو پھر ہر پہاڑ پر ان میں سے ایک ایک حصہ رکھ دو پھر ان سب کو بلاؤ (دیکھو) تمہارے پاس دوڑتے چلے آئیں گے۔ (قرآن مجید نور محمدی صفحہ ۶۸)

(۵) ترجمۂ مفسر حقانی

خدا نے کہا تو چار پرندے لے پھر ان کو اپنے ساتھ ہلا پھر ان میں سے ایک ایک ٹکڑا ہر پہاڑ پر رکھدے پھر ان کو بلا تو وہ تیرے پاس دوڑتے ہوئے آئیں گے (ترجمہ حقانی صفحہ ۹ پارہ ۳)

(۶) ترجمۂ مولانا فتح محمد جالندھری

خدا نے فرمایا چار جانور پکڑوا کر اپنے پاس منگالو (اور ٹکڑے ٹکڑے کرا دو) اور پھر ان کا ایک ایک ٹکڑا ہر ایک پہاڑ پر رکھ دو پھر ان کو بلاؤ تو وہ تمہارے پاس دوڑے چلے آئیں گے (حمائل شریف تاج کمپنی صفحہ ۷۰)

(۷) ترجمۂ عاشق الٰہی میرٹھی

فرمایا اچھا لو چار پرند اور ہلا لو ان کو اپنے ساتھ پھر رکھدو ہر پہاڑی پر ان کا ایک ایک ٹکڑا پھر آواز دو ان کو چلے آویں گے تمہارے پاس دوڑتے

ہوئے"۔ (قرآن مجید مترجم صفحہ ۷۴ مطبوعہ ریاض الہند علی گڈھ)

(۸) ترجمۂ دریابادی صاحب

ارشاد ہوا کہ اچھا چار پرندے لیجئے پھر انھیں اپنے سے ہلا لیجئے پھر ان کا ایک ایک حصہ پہاڑ پر رکھ دیجئے پھر ان کو اپنی طرف بلایئے (تو) وہ دوڑے ہوئے آپ کے پاس چلے آئیں گے (تفسیر ماجدی جلد ۱ صفحہ ۱۱۰)

احیاء موتی کے سلسلہ میں جو سوال و جواب اس آیت میں ذکر کیا گیا ہے، اس کے متعلق پوری تفصیلی کیفیت جو حضرات مفسرین نے اپنی تفسیروں میں بیان فرمائی ہے اس کی رو سے بھی یہی بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس آیت میں آئے ہوئے لفظ "مِنْهُنَّ جُزْءًا" کا ترجمہ وہی کیا جائے جو ان حضرات مفسرین و مترجمین نے اختیار کیا ہے۔

علامہ نے جمہور مفسرین کا یہ ترجمہ کیوں چھوڑا؟ کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کی اردو بہت کمزور تھی وہ لفظ جزء کے معنی سے واقف نہ تھے اس لئے انھوں نے اسی لفظ قرآنی کو دھرا دیا؟ جی نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ اگر وہ اس موقع پر جمہور مترجمین کے مطابق اس کا ترجمہ "ٹکڑا اور "حصہ" فرما دیتے تو انھیں اپنے ناظرین کا ذہن انکار معجزہ کے لئے تیار کرنا مشکل ہو جاتا کیوں کہ جزاً کا ترجمہ "حصہ" اور "ٹکڑا" کرنے کے بعد انھیں اس واقعہ کے ان تمام تفصیلات پر بھی ایمان لانا ضروری ہو جاتا جو اس آیت کے تحت جمہور مفسرین نقل کرتے چلے آئے ہیں۔

جمہور مفسرین نے اس معجزاتی واقعہ کی تفصیل کس طرح بیان کی ہے

اس کے لئے ہم چند کتب تفسیر کے اقتباسات پیش کر رہے ہیں :-

(۱) تفسیر حقانی میں ہے

خدا نے فرمایا چار پرند جانور لے کر چند روز ان کو اپنے ساتھ رکھ، پھر ان سب کا قیمہ کر کے تھوڑا تھوڑا پہاڑ کے مختلف ٹیلوں پر رکھدے اور پھر ہر ایک کو بلا تیرے پاس ہر ایک جانور دوڑ کر چلا آئے گا، چنانچہ ابراہیمؑ نے مور اور کبوتر اور مرغ اور کوا لیا اور اسی طرح کیا پھر جس کو پکارا اس کے اجزاء مجتمع ہو کر وہ زندہ ہوا اور ابراہیمؑ کے پاس دوڑتا ہوا چلا آیا (تفسیر حقانی) صفحہ ۱۰)

(۲) خلاصہ تفسیر حضرت تھانوی میں ہے

(الف) سب کو ذبح کر کے اور ہڈیوں پروں سمیت ان کا قیمہ سا کر کے اس کے کئی حصے کرو اور پہاڑ پر ان میں سے ایک ایک حصہ رکھدو اور پھر ان سب کو بلاؤ دیکھو تمہارے پاس زندہ ہو کر دوڑے دوڑے چلے آویں گے (معارف القرآن جلد ا صفحہ ۶۲۲)

(ب) اس واقعہ کو دکھلا کر اللہ تعالیٰ نے کیفیت احیاء یوم قیامت کی بتلادی کہ اس طرح اول اجزائے بدنیہ مختلف مقامات میں سے جمع ہو کر اجساد تیار ہوں گے پھر ان میں روح پڑ جائے گی" (حاشیہ حمائل اشرفی صفحہ ۵۵)

(۳) تفسیر معارف القرآن میں ہے

حق تعالیٰ نے ان کی درخواست قبول فرما کر ان کے مشاہدہ کی بھی ایک عجیب صورت تجویز فرمائی ---- صورت یہ تھی کہ آپ کو حکم دیا گیا کہ

چار پرندے جانور اپنے پاس جمع کر لیں پھر ان کو اپنے پاس رکھ کر ہلا لیں کہ وہ ایسے ہل جائیں کہ آپ کے بلانے سے آجایا کریں اور ان کی پوری شناخت ہو جائے یہ شبہ نہ رہے کہ شاید کوئی دوسرا پرندہ آگیا ہو پھر ان چاروں کو ذبح کر کے اور ہڈیوں اور پروں سمیت ان کا خوب قیمہ سا کر کے اس کے کئی حصہ کر دیں اور پھر اپنی تجویز سے مختلف پہاڑوں پر اسی قیمہ کا ایک ایک حصہ رکھ دیں پھر ان کو بلائیں تو وہ اللہ کی قدرت کاملہ سے زندہ ہو کر دوڑے دوڑے آپ کے پاس آجائیں گے۔ (معارف القرآن جلد ا صفحہ ۶۲۲)

اس واقعہ کی یہی تفصیل تفسیر طبری، غرائب القرآن، تفسیر کبیر، تفسیر ابن کثیر، تفسیر ابو السعود، تفسیر معالم التنزیل، تفسیر روح المعانی، تفسیر مظہری، اور شاہ عبد القادر صاحب کی موضح القرآن میں بھی منقول ہے۔

واقعہ کی تفصیل کو دیکھتے ہوئے یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ الفاظ قرآنی سے پورے واقعہ پر روشنی نہیں پڑتی، اس شبہ کو رفع کرنے کے لئے مفسرین نے جو کچھ فرمایا ہے تفسیر ماجدی میں اس کا خلاصہ یوں بیان کیا گیا ہے فرماتے ہیں۔

"فَصِرْهُنَّ" کے آگے اتنی عبارت محذوف مانی گئی ہے کہ اپنے سے ہلا چکنے کے بعد ان پرندوں کو ذبح کر کے ان کے ٹکڑے پہاڑوں پر رکھ دیجئے، قرآن مجید کے اسلوب بلاغت میں اس قسم کے محذوفات و مقدرات کی مثالیں نایاب نہیں اسی سورۂ بقر کے شروع کے رکوع میں ہے فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ" (ہم نے حکم دیا کہ اپنا عصا چٹان پر مارو) اور اس کے معاً بعد آتا ہے فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً (پس چٹان سے بارہ چشمے پھوٹ نکلے) یہاں سب نے اتنا کلام محذوف مانا ہے کہ موسیٰؑ نے حکم کی تعمیل کی اور

عصا کی ضرب چٹان پر لگائی۔

بعض ائمۂ لغت و تفسیر ادھر گئے ہیں کہ فعل صار یصور اور صار یصیر کے معنی ہی قطع کرنے کے ہیں اسلئے (اس معنی کی روسے) کسی حذف و تقدیر کے ماننے کی ضرورت ہی نہیں بلکہ آیت کے معنی براہ راست یہی ہیں۔

چند سطروں کے بعد ابن جریر طبری کا یہ کلام نقل کیا ہے:-

ففی ذالك اوضح الدليل على جهل من زعم ان قول القائل صار يصور و صار يصير غير معروف فی كلام العرب بمعنى قطع.

ان مثالوں میں اس بات کا واضح ثبوت موجود ہے اس شخص کی جہالت پر جو یہ گمان کئے ہوئے ہے کہ صار یصور اور صار یصیر کے الفاظ قطع کے معنی میں کلام عرب میں معروف نہیں ہیں۔

بہر حال حذف مانا جائے تو اور نہ مانا جائے تو اتنے پر بجز ابو مسلم اصفہانی کے سب کا اتفاق ہے کہ مراد یہاں ذبح کر کے پارہ پارہ کرنے ہی سے ہے (دریابادی صاحب نے اس کے بعد تفسیر کبیر کا یہ اقتباس نقل فرمایا ہے)

اجمع اهل التفسير على ان المراد بالآية قطعهن. كل المفسرين الذين كانوا قبل ابی مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك الطيور و تقطيع اجزائها فيكون انكار ذالك انكاراً للاجماع (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۳۲۸)

تمام اہل تفسیر نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ آیت میں "صُرْهُنَّ" سے مراد "قَطِّعْهُنَّ" ہی ہے۔ ابو مسلم سے پہلے تمام

مفسرین اس بات پر اجماع کر چکے ہیں کہ (اس واقعہ میں) ان پرندوں کا ذبح اور ان کے اجزاء کی تقطیع و پارچہ سازی عمل میں آئی تھی لہٰذا پرندوں کے ذبح و قطع کا انکار کرنا در اصل اجماع کا انکار ہے۔

جمہور مفسرین کی تائید میں چند اقوال اور نقل فرمانے کے بعد دریا بادی صاحب فرماتے ہیں :-

"ابو مسلم کا یہ قول آج چودھویں صدی ہجری میں بعض "سطح بینوں کی زبان سے پھر چمکایا گیا ہے" (تفسیر ماجدی جلد ۱ صفحہ ۱۱۰)

دریابادی صاحب کا یہ تبصرہ اور یہ ریمارک قابل توجہ اور لائق غور ہے اس کی روشنی میں علامہ کا مبلغ علم اور مقام تحقیق آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔

علامہ کی اصل فنکاری

آیت مذکورہ بالا سے متعلق متعدد تراجم اور مختلف تفسیری اقتباسات اوپر نقل کئے جا چکے ہیں جن سے مجموعی طور پر اس معجزاتی واقعہ کی ضروری تفصیل اور اس کی اعتقادی حیثیت سامنے آگئی۔ لیکن علامہ کی فنکاری ملاحظہ ہو کہ انھوں نے پہلے نمبر پر تو یہ کمال کیا کہ آیت کی ترجمانی کرتے ہوئے اپنی آزاد ترجمانی کو اس خاص موقع پر رخصت فرمادیا اور لفظی ترجمہ کی آڑ میں انکار معجزہ کی راہ نکال لی۔ دوسرے نمبر پر اپنی بصیرت باطنی سے یہ مشاہدہ بھی فرمالیا کہ اگر آیت سے متعلق ان تفصیلات کو حاشیہ میں جگہ دی گئی جو جمہور مفسرین ان تک نقل کرتے آئے ہیں تو اندیشہ ہے کہ ان کا ناظر اس معجزہ پر یقین کر کے اپنا ایمان خراب نہ کرلے اس لئے موصوف نے اپنے ناظرین کے ایمان کی

حفاظت کے خیال سے ان تفصیلات کا کوئی ذکر اپنے حاشیہ میں کرنا مناسب نہ سمجھا اور اسے صاف گول کر کے آگے نکل گئے، یعنی موصوف نے اس آیت سے متعلق آخری حاشیہ میں حقیقت معجزہ پر ایک نہایت خوبصورت سا لکچر تصنیف فرماڈالا کہ سند رہے اور وقت ضرورت کام آئے کیونکہ موصوف اس گول مال کے انجام سے بے خبر نہ تھے ان کے سامنے اپنے پیش رو بعض مفسرین کی تفسیر کا حشر موجود تھا اس لئے وہ سمجھتے تھے کہ میری ایسی تفسیرات پر بھی انکار معجزہ کا اعتراض ہو کر رہے گا تو حفظ ما تقدم کے طور پر انھوں نے حقیقت معجزہ سے متعلق ایک اصولی حاشیہ تحریر فرمادیا جو اس اعتراض کے وقت دفاع میں کام آسکے، ورنہ اس حاشیہ سے ان کا یہ مقصد ہر گز نہیں کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس واقعہ کو معجزہ ہی تسلیم کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم ابھی اس کا ثبوت بھی پیش کریں گے۔

تفہیم کے ساتھ "تفہیمات" بھی دیکھ لیں

تفہیمات جلد دوم میں "بے اصل فتنے" کے عنوان سے علامہ کا ایک مضمون ملتا ہے جو مئی ۱۹۳۵ء کے ترجمان القرآن میں شایع ہوا تھا، اس مضمون میں موصوف نے کسی سائل کے کچھ سوالات نقل کر کے ان کے جوابات مرحمت فرمائے ہیں، یہ سوالات اردو کی کسی تفسیر سے متعلق کیے جانے والے کچھ اعتراضات پر مشتمل ہیں، سائل نے وہ اعتراضات نقل کر کے علامہ کی رہنمائی چاہی ہے، منجملہ اعتراضات سائل کا پہلا سوال اسی زیر بحث آیت سے متعلق ہے۔

سائل صاحب اس تفسیر سے یہی آیت فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ الآیہ نقل کر کے لکھتے ہیں کہ :-

خط کشیدہ فقرے کا مطلب یہ ہے کہ کہ "چار پرندے لے لو اور ان کو اپنی طرف مائل کر لو یعنی اپنے سے اس طرح مانوس کر لو کہ تم جب انھیں چھوڑ دو تو وہ تمہاری طرف پلٹ کر آئیں پھر ان کا ایک ایک جزء پہاڑ پر رکھ دو"

(سائل صاحب تفسیر کا یہ اقتباس نقل کرنے کے بعد اس پر لوگوں کا اعتراض یوں نقل کرتے ہیں۔

اعتراض :- مفسر نے مندرجہ بالا الفاظ میں معجزۂ ابراہیمی کا انکار کیا ہے"
(تفہیمات جلد ۲ صفحہ ۱۷۹)

سائل کے نقل کردہ اعتراض کے جواب میں علامہ نے کیا تحقیقات سپرد قلم فرمائی ہیں وہ تو انشاء اللہ عنقریب ہی آپ کے ملاحظہ میں آجائیں گی، اس سے پہلے ہم یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ بیک نظر آپ کے سامنے علامہ کی ترجمانی بھی اس تفسیری عبارت کے ساتھ نقل کر دیں۔

علامہ کی ترجمانی

چار پرندے لے اور ان کو اپنے سے مانوس کر لے پھر ان کا ایک ایک جز پہاڑ پر رکھ دے۔

پیشرو مفسر کی عبارت

چار پرندے لو اور ان کو اپنی طرف مائل کر لو -- مانوس کر لو پھر ان کا ایک

ایک جز پہاڑ پر رکھ دو۔

اہل نظر کو دعوت انصاف

ان دونوں عبارات کو بیک نظر ملاحظہ فرما کر پہلے تو یہ فیصلہ فرمایا جائے کہ کیا ان دونوں عبارتوں میں کسی قسم کا کوئی بھی فرق نکالا جاسکتا ہے؟ ہمارا خیال تو یہی ہے کہ یہ دونوں عبارتیں اس قدر یکساں اور متفق الالفاظ ہیں کہ اگر علامہ سے بڑھ کر بھی کوئی اور محقق و مدقق ہو تو وہ بھی یقیناً ان دونوں عبارات میں کوئی خاص فرق نکالنے پر قادر نہ ہو سکے گا۔

دوسرا فیصلہ یہ کرنا ہوگا کہ تفہیمات میں جس تفسیری عبارت کو معجزۂ ابراہیمی کا انکار بتایا گیا ہے، اس عبارت میں ایسا کون سا لفظ ہے جس کی بنا پر انکار معجزہ کا مفہوم نکالا گیا ہے؟ ہمارا نہ صرف خیال بلکہ دعویٰ ہے کہ اس تفسیری عبارت میں بھی لفظ جزء کا ترجمہ جزء سے کر کے معجزۂ ابراہیمی کے انکار کی راہ نکالی گئی ہے۔

علامہ کا جواب

اب تفہیمات کے مذکورہ بالا استفسار کا جواب ملاحظہ فرمایا جائے جو علامہ موصوف نے سائل موصوف کو دیا ہے ہم اپنی سہولت کے پیش نظر موصوف کے جواب کو علٰحدہ علٰحدہ بالترتیب نقل کر رہے ہیں، فرماتے ہیں :-

(الف) ”پہلی آیت (فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ) کی تفسیر صحیح ہے یا غلط اس سے یہاں کچھ بحث نہیں، مان لیجئے کہ غلط ہے مگر کیا ہر غلطی کفر یا الحاد یا دہریت ہی ہوتی ہے؟“

(ب)" صُرْ هُنَّ اِلَيْكَ" کا جو مطلب بیان کیا ہے وہ لغت کے اعتبار سے درست ہے بعض قدیم مفسرین نے بھی یہی مطلب بیان کیا ہے"۔

(ج)" پھر وہ دوسرے فقرے (ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا) کا وہی مطلب بیان کر رہا ہے جو آیت کے الفاظ سے مطابقت رکھتا ہے، اس کے بعد وہ کس طرح معجزۂ ابراہیمی کا منکر قرار دیا جا سکتا ہے"۔

(د) تاہم اگر مان لیا جائے کہ وہ اس آیت کی ایسی تاویل کرتا ہے جو اس خاص واقعہ کے معجزہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتی تب بھی الحاد کا الزام ثابت نہیں ہوتا، الحاد صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ نفس معجزہ کی حقیقت سے انکار کیا جائے"۔

(ہ) رہا فرداً فرداً ایک معجزہ تو قرآن میں متعدد مقامات ایسے ہیں جہاں اس امر میں اختلاف کی گنجائش ہے اور اختلاف کیا بھی گیا ہے کہ آیا انھیں معجزہ قرار دیا جائے یا معمولی فطری واقعات؟ لہٰذا ایسے کسی موقع پر کوئی شخص آیت کی تاویل اس طرح کرتا ہے کہ ایک واقعہ معجزے کے بجائے محض فطری واقعہ قرار پائے تو الحاد کا الزام لگانا درست نہیں"۔

(و)" اسے محض غلطی کہا جا سکتا ہے" تفہیمات جلد ۲ صفحہ ۳۸۳)

تجزیۂ جواب

علامہ کے اس مندرجہ بالا جواب کا تجزیہ اور اس پر نمبروار تبصرہ پیش خدمت ہے، ملاحظہ ہو۔

(الف) پہلے نمبر پر دیکھا جا سکتا ہے کہ علامہ نے سائل کے استفسار کا واضح اور دوٹوک جواب دینے سے صاف گریز کیا ہے سائل تو یہ بات دریافت کرنا چاہ رہا

تھا کہ مفسرین صاحب کی یہ تفسیر غلط ہے یا صحیح ؟ اس صاف اور سیدھے سوال کے جواب میں موصوف کا یہ فرمانا کہ "آیت کی تفسیر صحیح ہے یا غلط اس سے یہاں کچھ بحث نہیں" صاف ظاہر کر رہا ہے کہ سائل کو اپنے پیچیدہ و ژولیدہ جوابات کی "بھول بھلیّوں" میں سرگرداں چھوڑ کر خود گریز و فرار کی راہ اختیار فرمار ہے ہیں۔

(ب) دوسرے نمبر پر جو کچھ ارشاد فرمایا گیا ہے وہ بھی مغالطہ انگیزی کی دوسری کوشش ہے، موصوف اپنے سائل کی توجہ اصل نقطۂ اعتراض (مِنْهُنَّ جُزْءًا) کے ترجمہ سے ہٹا کر اسے اس مغالطہ میں رکھنا چاہتے ہیں کہ اس تفسیر پر معترضین کو جو کچھ اعتراض ہے اس کی وجہ اگر یہ ہے کہ اس تفسیر میں "صُرْهُنَّ" کا مطلب "ان پرندوں کو اپنے پاس مانوس کر لینا" بتایا گیا ہے تو یہ اتنی بات اس تفسیر کو غلط قرار دینے کے لئے صحیح نہیں ہے کیونکہ "صُرْهُنَّ" کا یہ مطلب لغت کے اعتبار سے درست ہے اور بعض قدیم مفسرین نے بھی یہی مطلب بیان کیا ہے، ایسی صورت میں اس تفسیر کو صرف صُرْهُنَّ کی اس تفسیر کی بنا پر غلط نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن ناظرین کو یہ سمجھنے میں دشواری نہیں ہونی چاہئے کہ علامہ کا یہ ارشاد صرف مغالطہ پر مبنی ہے کیونکہ اوپر ہم جمہور مفسرین کے تراجم نقل کر آئے ہیں ان سب میں "صُرْهُنَّ" کا مطلب "ہلا لینا" اور مانوس کر لینا ہی ہے بتایا گیا ہے ظاہر ہے کہ جمہور مفسرین جس ترجمہ کو اختیار کر رہے ہیں اسے مبنی بر غلط اور موجب کفر الحاد کہنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لئے علامہ کی یہ تشقیق صرف اس لئے ہے کہ بیچارے سائل کو اصل نقطۂ اعتراض کا سراغ نہ لگنے دیا جائے اور وہ علامہ کی اسی چنیں و چناں میں حیران و

سرگرداں رہ جائے۔

(ج) اس شق میں تو علامہ نے وہ صحافتی چابکدستی دکھلائی ہے جس کی داد بھی نہیں دی جا سکتی، اردو کے محاورے (آنکھوں میں دھول جھونکنا، یا آنکھوں سے سرمہ چرانا) شاید ایسے موقعوں کے لئے مقرر کئے گئے ہیں موصوف نے کیسی صفائی سے مخاطب بیچارے سائل کو اصل نقطۂ اعتراض کی اک ذرا سی جھلک دکھلا کر فوراً ہی اپنی صحافت کا پرفریب پردہ اس پر ڈالدیا ہے کہ "وہ مفسر وہی مطلب تو بیان کر رہا ہے جو آیت کے الفاظ سے مطابقت رکھتا ہے۔

بیچارے سائل کو ذرا موقع ملا تھا کہ وہ اصل نقطۂ اعتراض تک پہونچ جائے کہ علامہ نے جھٹ سے اس کی توجہ ہی ادھر سے ہٹادی اور اس کے ذہن میں یہ بات بٹھادینی چاہی کہ "مِنْهُنَّ جُزْءًا" کے ترجمہ میں تو اس مفسر پر سرے سے کوئی اعتراض ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اس ترجمہ میں تو اس نے خود الفاظ قرآنی ہی کی مطابقت ملحوظ رکھی ہے اس لئے اس ترجمہ کی بنیاد پر بھی اس تفسیر کو غلط نہیں کہا جا سکتا (بلکہ اس ترجمہ کی رو سے صحیح و غلط کا فیصلہ کیا جائے تو جمہور مفسرین کا ترجمہ غلط قرار پائے گا کہ ان حضرات نے نعوذ باللہ منہ لفظ قرآنی کی مطابقت ملحوظ ہی نہیں رکھی) لیکن جیسا کہ اشارۃً ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں واقعہ یہ ہے کہ اس زیر بحث آیت میں ابو مسلم اور اس کے بعض متبعین نے اپنی غلط اور خلاف اجماع تاویل کو مطابق قرآن ثابت کرنے کے لئے اسی لفظ "جُزْءًا" ہی کا سہارا لیا ہے اور جزء کو اس کے اصل لغوی معنیٰ (حصہ یا ٹکڑا) میں نہ رکھ کر خلاف لغت و خلاف اجماع لفظ "فرد" کا مترادف بنادیا ہے۔

ایسی صورت میں لفظ جزء کا واقعی ترجمہ کئے بغیر اسے اسی طرح دہرا دینا لفظ

قرآنی کی مطابقت نہیں ہے بلکہ یہ اس آیت کی غلط تاویل کے لئے ایک نہایت درجہ مغالطہ انگیز اور پر فریب خفیہ چال ہے جسے ان زائغین نے لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے اپنالیا ہے۔ ضلوا فاضلوا۔ اسی شق "ج" میں علامہ موصوف نے یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ ایسی صورت میں وہ مفسر کس طرح معجزۂ ابراہیمی کا منکر قرار دیا جاسکتا ہے ؟۔

علامہ کے اس سوال کے جواب سے متعلق کچھ حقائق اور دلائل تو اوپر گزر چکے ہیں پھر بھی -- بر محل جواب دہی کے خیال سے کچھ باتیں ہم یہاں بھی بیان کئے دیتے ہیں۔

مفسر قمی نیشاپوری تفسیر غرائب القرآن میں فرماتے ہیں

وانکرابو مسلم هذه القصةوقال ان ابراهيم عليه السلام لما طلب احياء الموتىٰ من الله تعالىٰ اراه الله تعالىٰ مثالا قرب به الامرعليه ،والمراد "يِصُرْ هُنَّ اِلَيْكَ "الا مالة والتمرين على الاجابةاى تعود الطيور الاربعة بحيث ا ذادعوتها اجابتك حَالَ الحيوة والغرض منه ذكر مثال محسوس لعود الارواح الى الاجساد علىٰ سبيل السهولة--

وزيف قول ابى مسلم بانه خلاف اجماع المفسرين وبان ما ذكره غير مختص بابراهيم عليه السلام فلا يلزم له مزية وايضا ان ظاهرالايةيدل علىٰ انه اجيب الىٰ ما سأل وعلىٰ قوله لا تكون الاجا بةحاملةولان قوله ثُمَّ

اجْعَلْ عَلیٰ کُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْاً-دلیل ظاهرعلیٰ تجزیة الطیور.

وَحمل الجزء علیٰ احد الطیور الاربعة بعید. (تفسیر قمی بر حاشیہ طبری جلد ۳ صفحہ ۳۸ و ۳۹)

ابو مسلم نے اس قصہ (معجزہ) کا انکار کیا ہے، اس کا کہنا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ سے مردوں کو زندہ کرنے کی کیفیت دیکھنا چاہی تو اللہ تعالیٰ نے اس کی صرف ایک مثال دکھلا دی جس کے ذریعہ احیاء موتی کا معاملہ ان کے لئے قریب الفہم بنا دیا گیا، وہ یہ بھی کہتا ہے کہ "صرھن الیک" سے مراد انھیں مائل کرنا اور پکارنے پر آجانے کا عادی بنانا ہے یعنی تم ان چار پرندوں کو اس بات کا عادی بنالو کہ جب بھی تم انھیں بلاؤ وہ آجائیں اور اس سے مقصود یہ تھا کہ روحوں کا اپنے جسموں کی طرف لوٹنا ایک حسیّ مثال کے ذریعہ سمجھا دیا جائے کہ بات آسانی سے سمجھ میں آجائے۔ ابو مسلم کے اس قول کی تردید کی گئی ہے کہ یہ بات اجماع مفسرین کے خلاف ہے اور یہ بات کہ جانوروں کو بلانے پر آجانے کا عادی بنا لینا تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے حضرت ابراہیمؑ کی کوئی خصوصیت ثابت ہوتی ہو یہ کام تو ہر شخص کر سکتا ہے پھر ظاہر آیت سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سوال پورا کیا گیا تھا (اور مردہ پرند زندہ کر کے دکھلائے گئے تھے) اور یہ بات بھی ہے کہ "ثُمَّ اجْعَلْ عَلیٰ کُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْاً" اس بات کی

کھلی دلیل ہے کہ پرندوں کے جزء جزء کیئے گئے تھے باقی جزء کے لفظ سے چار میں سے ایک پرند مراد لینا تو دور کی بات ہے (قابل لحاظ نہیں ہے)

گذشتہ صفحات میں پہلے بھی بحث کا یہ پہلو ہم واضح کر آئے ہیں کہ آیت زیر بحث کی تفسیر میں جمہور مفسرین نے اپنی تفسیر کی تائید کے لئے آیت میں آئے ہوئے لفظ "جزء" ہی کو خاص طور پر ملحوظ رکھا ہے اور اسی کی رعایت سے لفظ "صُرْهُنَّ" کے معنی ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے لئے ہیں اس طرح لفظ "جزء" اور لفظ "صُرْهُنَّ" ایک دوسرے کے لئے تائید بنتے ہیں کیونکہ لفظ جزء کے معنی از روئے لغت ٹکڑے اور حصہ ہی کے ہیں۔ اہل لغت کی بعض تصریحات ملاحظہ ہوں :-

تاج العروس میں ہے :- الجزءُ النصیب والقطعة من شئ (جز کے معنی حصہ اور کسی چیز کا ٹکڑا)

مفردات راغب میں ہے :- جزء الشی ما یتقوم به جملتهٗ کا جزاء السفینة واجزاء البیت۔

کسی چیز کا جزو وہ ہے جس سے اس شے کا مجموعہ مرکب ہو۔ جیسے کسی شے کے اجزاء اور گھر کے حصے (تفسیر ماجدی جلد ۱ صفحہ ۱۱۰)

اس جہت سے جمہور مفسرین لفظ "صُرْهُنَّ" کو بھی اپنی تفسیر کی تائید میں پیش کرتے ہیں جیسے اگر صاد کے پیش کے ساتھ پڑھا جائے (جیسا کہ ایک قرأت میں ہے) تو اس صورت میں بھی اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہے کہ "ان پرندوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالو" اگرچہ ایک دوسرا مفہوم یہ ہے کہ انھیں

اپنے سے ہلالو اور مانوس کر لو لیکن قطع کرنے اور ٹکڑے کرنے کی تائید اس متواتر قرأت سے ہوتی ہے جس میں "صِرھُن" کو صاد کے زیر کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور اس قرأت کے مطابق اس لفظ کے معنی صرف قطع کرنے کے ہی ہوتے ہیں۔

اب تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس واقعہ کا یہ اعجازی پہلو صرف تفسیری روایات پر مبنی نہیں ہے کہ جیسے کسی منکر کے لئے گنجائش انکار ہو سکے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ اعجازی پہلو خود قرآن مجید کے الفاظ سے بھی واضح اور ثابت ہے۔ ایسی صورت میں اس گمراہ مفسر کی وکالت صفائی میں علامہ کا یہ ارشاد فرمانا کہ --

---وہ مفسر وہی مطلب بیان کر رہا ہے جو آیت کے الفاظ سے مطابقت رکھتا ہے---یقیناً ایک ناقابل توجیہ مغالطہ اور معنی خیز تلبیس ہے جس سے مقصود اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس مفسر کی زیغ و ضلال کی پردہ داری کر کے آئندہ اپنے لئے بھی ایسے ہی زیغ و ضلال کی راہ ہموار کر لی جائے۔

(ہ) شق ہاء کے تحت علامہ نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ تو نہایت درجہ خطرناک بات ہے جسے موصوف نے ایک انوکھی تحقیق کے انداز میں پیش کیا ہے اگر غور فرمایا جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آسکتی ہے کہ موصوف نے اپنے اسی ارشاد کے ذریعہ بڑی ہوشیاری کے ساتھ انکار معجزات کا دروازہ ہر شخص کے لئے کھول دیا ہے، موصوف کی اس تحقیق انیق کے مطابق اب ہر شخص کے لئے یہ بات بہت آسان ہے کہ فرداً فرداً جس جس معجزہ کا انکار کرنا چاہے کر سکتا ہے، کسی بھی فقیہ و مفتی کے لئے یہ بات آسان نہ ہو گی

کہ وہ ایسے شاطر منکر معجزات کے زیغ وضلال کا فتویٰ دے سکے ایسے مفتیوں کا منھ بند رکھنے کے لئے اس منکر معجزہ کو علامہ کا یہ تحفظ کافی ہے کہ وہ فرداً فرداً اگر چہ ان معجزات کا انکار کر رہا ہے لیکن حقیقت معجزہ پر وہ ایمان رکھتا ہے اس حقیقت سے انکار اسے مطلق نہیں ہے بلکہ اس کے انکار کا تعلق تو صرف ان افراد و جزئیات سے ہے جو معجزہ کے نام پر شہرت پا گئے ہیں، اس صفائی کے بعد وہ پوری طرح آزاد ہے کہ وہ فرداً فرداً چاہے تمام معجزات کا انکار کر ڈالے ع

تو مشق ناز کر خون دو عالم میری گردن پر

یہی وجہ ہے کہ خود علامہ نے بھی آیت زیر بحث کے تحت تفسیری حاشیوں میں اس معجزہ سے متعلق تمام تفصیلات کو دانستہ نظر انداز فرما دیا ہے اور اس طرح انھوں نے ایک طرف تو انکار معجزہ کے لئے ذہن سازی کا مبارک فریضہ انجام دے ڈالا ہے اور دوسری طرف انھوں نے وہیں حقیقت معجزہ اور ضرورت معجزہ پر نہایت خوبصورت لکچر بھی اپنے ناظرین کو پلا کر انکار معجزہ کا اعتراض کرنے والوں کا منھ بند کرنے کی کوشش بھی کر ڈالی ہے۔

محترم ناظرین! اس موقع پر اگر چاہیں تو علامہ کی ایسی قرآن فہمی پر کچھ حیرت و تعجب بھی فرمالیں کہ آنموصوف یہاں عقل و فہم کی کس بلندی پر پہونچ گئے ہیں کہ وہ اس گمراہ مفسر کی وکالت صفائی تو اپنا مذہبی فریضہ تصور فرماتے ہوئے ادا فرما رہے ہیں مگر یہ غور فرمانے کی مطلق ضرورت نہیں فرماتے کہ کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام سے متعلق ان چار پرندوں کے اس معجزاتی واقعہ کو محض ایک فطری واقعہ اور ایک فرضی تمثیل قرار دینے کی کوئی گنجائش آیت کے سیاق و سباق میں کہیں موجود ہے؟۔

اور کیا واقعتاً اسے صرف ایک فطری واقعہ یا فرضی تمثیل سمجھنے کے ساتھ ساتھ اس سے وہ اطمینان قلب حاصل بھی ہو سکتا ہے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مطلوب تھا اور جس کی صورت صرف یہی تھی کہ اللہ تعالیٰ انھیں عین الیقین میں اس کا مشاہدہ کرا دیں کہ دیکھو جس طرح یہ ہر پرند ٹکڑے ٹکڑے اور ریشہ ریشہ ہو جانے اور ان کے اجزاء ترکیبی کے متفرق ہو جانے کے بعد دوبارہ تمہاری آواز پر یکجا مجتمع اور زندہ ہو جاتے ہیں اسی طرح قیامت میں میری آواز پر بھی یہ اسی طرح زندہ ہو جائیں گے۔

(و) علامہ نے اپنے پیشرو اور ہم مذاق مفسر کی تفسیر سے الزام واعتراض دور کرنے کے لئے زور تو کافی لگا ڈالا لیکن وہ جو مثل مشہور ہے "جادو وہ جو سر چڑھ کے بولے" علامہ نے بھی خدا جانے کس جذبہ کے تحت اس تفسیر و مفسر سے متعلق یہ "ان کہی" بھی آخر کار کہہ ڈالی کہ۔ "اسے محض غلطی کہا جا سکتا ہے"۔

اوپر کے معروضات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو چکی ہے کہ آیت زیر بحث میں آئے ہوئے اس معجزہ کی یہ انکار خیز تاویل بالکل صریح گمراہی اور کھلا ہوا زیغ ہے جسے محض غلطی کہہ کر اس گمراہی پر پردہ نہیں ڈالا جا سکتا، تاہم ذرا دیر کو اس سطح سے نیچے اتر کر بقول علامہ ہم بھی اسے "محض غلطی" ہی تسلیم کئے لیتے ہیں تو بھی یہ سوال تو باقی رہ جاتا ہے کہ آخر اس مفسر کی غلطی میں حسن وخوبی کا ایسا کون سا پہلو موجود تھا کہ علامہ نے اپنی تفسیر میں اس پیشرو کا اتباع کرتے ہوئے اس غلطی کا اعادہ بھی ضروری سمجھا اور "تفہیم القرآن" کی ترجمانی میں اس مفسر کے وہی گمراہ کن فقرے خود بھی دہرا دیئے جن کے لئے کچھ دنوں پہلے تفہیمات میں وہ یہ اقرار فرما چکے تھے کہ ---- "اسے محض

غلطی کہا جاسکتا ہے''۔

کیا ہم کو ہمارے اس سوال کا جواب کہیں سے مل سکتا ہے کہ آخر علامہ نے اس مفسر کی غلطی کا اعادہ اپنی تفہیم میں کیوں فرمایا؟ کیا یہ اعادہ صرف اس لئے ہوا کہ آنموصوف کے زعم کے مطابق یہ غلطی محض ایک غلطی تھی کوئی کفر والحاد اور دہریت و نیچریت نہ تھی؟ اور کیا علامہ امیر جماعت ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو ایمان و یقین کے کسی ایسے بلند و بالا مقام پر فائز سمجھتے ہیں جہاں کفر والحاد سے کم درجہ کی کوئی بات ان پر اثر انداز ہی نہیں ہوتی۔ اسی لئے انھوں نے ایسی ویسی محض غلطیوں کا نوٹس لینا اور ان کی اصلاح کرنا اپنے شایان شان ہی نہ سمجھا۔

ہمیں اندازہ تو کچھ ایسا ہی ہوتا ہے کہ علامہ بذات خود پہلے ہی سے یہ رائے رکھتے تھے کہ آیت زیر بحث میں ابو مسلم کا مسلک ہی لائق اتباع ہے اس لئے انھوں نے اس غلط نگار مفسر کی غلطی کو غلطی مان لینے کے باوجود اس بات کی پوری کوشش کر ڈالی تھی کہ لوگوں کی نظر میں اس گمراہ کن غلطی کی قباحت و شناعت زیادہ نمایاں نہ ہونے پائے اور اس طرح آئندہ خود انھیں اپنی تفہیم و تفسیر کے دوران انکار معجزات کے لئے میدان ہموار اور ماحول سازگار مل جائے۔

چنانچہ ہوا بھی یہی کہ موصوف کی یہ تفسیر تفہیم القرآن تقریباً ۲۵ سال سے مستقل طور پر علیحدہ کتابی شکل میں شائع ہو رہی ہے اور ایک سرسری اندازے کے مطابق اب تک اس کے تقریباً بائیس ایڈیشن یعنی ۳۵ ہزار نسخے صرف ہندوستان میں شائع ہو چکے ہیں لیکن اس طویل مدت میں اس کا تنقیدی جائزہ جیسا لیا جانا چاہئے تھا نہ لیا جاسکا بلکہ اس کے برعکس یہ ضرر ضرور ہوا کہ

علامہ سے دوستی اور ان سے مرعوبیت کے شکار علماء کرام نے تفہیم القرآن کا خاطر خواہ مطالعہ کئے بغیر اپنی گران قدر مگر خلاف احتیاط آراء سے اس کی تصدیق و توثیق فرمادی اور اس طرح غیر شعوری طور پر یہ حضرات بھی اس من مانی اور گمراہ کن تفسیر کے فروغ و اشاعت میں فی الجملہ شریک ہوئے۔

کعبہ کے لئے صنم خانوں سے پاسبانوں کا ملنا تو ہم سنتے آرہے تھے لیکن صنم خانوں کی پاسبانی شیوخ حرم فرمائیں گے یہ بات سوچی بھی نہ جا سکتی تھی۔

تعبیر کی غلطی لکھنے والے بھی

چند صفحات پہلے اپنے گیارہویں اعتراض کے ضمن میں ہم ذکر کر آئے ہیں کہ علامہ کے رفیق قدیم اور تعبیر کی غلطی کے مصنف جناب وحید الدین خانصاحب نے بھی اپنی تفسیر تذکیر القرآن میں علامہ کی طرح انکار معجزہ کی ذہن سازی ہی کا انداز اپنایا ہے۔

چنانچہ آیت زیر بحث میں وہ آیت کا صرف ترجمہ اس طرح سپرد قلم فرما کر اس کی ساری تفصیل کو نظر انداز فرما گئے ہیں آیت کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَاْتِيْنَكَ سَعْيًا.

اور جب ابراہیم نے کہا اے میرے رب مجھ کو دکھلا دے کہ تو مُردوں کو کس طرح زندہ کرے گا اللہ نے کہا کیا تم نے یقین نہیں

کیا، ابراہیم نے کہا کیوں نہیں! مگر اس لئے کہ میرے دل کو تسکین ہو جائے فرمایا تم چار پرندے لو اور ان کو اپنے سے ہلالو پھر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ پہاڑی پر رکھدو پھر ان کو بلاؤ وہ تمہارے پاس دوڑتے ہوئے چلے آئیں گے۔ (تذکیر القرآن جلد ا صفحہ ۱۱۲)

اس آیت پر خانصاحب کا تفسیری نوٹ بھی ملاحظہ فرما لیا جائے، فرماتے ہیں:-

"یہاں موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے کے جن دو تجربات کا ذکر ہے ان کا تعلق انبیاء سے ہے پہلا تجربہ غالباً حضرت عزیر کے ساتھ گذرا جن کا زمانہ پانچویں صدی قبل مسیح کا ہے (یہ وہ واقعہ ہے جس سے متعلق تفہیم القرآن پر مفصل تبصرہ صفحات گزشتہ میں ہم کر آئے ہیں) اور دوسرا تجربہ حضرت ابراہیمؑ سے تعلق رکھتا ہے جن کا زمانہ ۱۹۸۰-۲۱۶۰ ق م کے درمیان ہے، انبیاء خدا کی طرف سے اس لئے مقرر ہوتے ہیں کہ لوگوں کو غیبی حقائق سے باخبر کریں اس لئے ان کو وہ غیبی چیزیں بے پردہ کر کے دکھا دی جاتی ہیں جن پر دوسروں کے لئے اسباب کا پردہ ڈالدیا گیا ہے، انبیاء کے ساتھ یہ خصوصی معاملہ اس لئے ہوتا ہے تاکہ وہ ان چیزوں کے ذاتی مشاہد بن کر ان کی بابت لوگوں کو باخبر کر سکیں وہ لوگوں کو جن غیبی حقیقتوں کی خبر دیں اس کے متعلق کہہ سکیں کہ ہم ایک دیکھی ہوئی چیز سے تم کو خبردار کر رہے ہیں نہ کہ محض سنی ہوئی چیز سے" (تذکیر القرآن جلد ا صفحہ ۱۱۳)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر علامہ کی تفہیم القرآن سے

ان کے حاشیہ کا بھی اقتباس نقل کر دیں کہ ہمارے ناظرین "تَشَابَهَتْ قُلُوْبُهُمْ" کا کھلی آنکھوں مشاہدہ فرمالیں ملاحظہ ہو حاشیہ ۲۹۷ تفہیم القرآن صفحہ ۲۰۲) فرماتے ہیں :-

اس واقعے اور اوپر کے واقعے کی بعض لوگوں نے عجیب عجیب تاویلیں کی ہیں لیکن انبیاء علیہ السلام کے ساتھ اللہ کا جو معاملہ ہے اسے اگر اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے تو کسی کھینچ تان کی ضرورت پیش نہیں آسکتی، عام اہل ایمان کو اس زندگی میں جو خدمت انجام دینی ہے اس کے لئے تو محض ایمان بالغیب (بے دیکھے ماننا) کافی ہے، لیکن انبیاء کو جو خدمت اللہ نے سپرد کی تھی اس کے لئے ضروری تھا وہ اپنی آنکھوں سے وہ حقیقتیں دیکھ لیتے جن پر ایمان لانے کی دعوت انھیں دنیا کو دینی تھی ان کو دنیا سے پورے زور کے ساتھ یہ کہنا تھا کہ تم لوگ تو قیاسات دوڑاتے ہو مگر ہم آنکھوں دیکھی بات کہہ رہے ہیں، تمہارے پاس گمان ہے اور ہمارے پاس علم ہے تم اندھے ہو اور ہم بینا ہیں، اسی لئے انبیاء کے سامنے فرشتے عیاناً آئے ہیں ان کو آسمان و زمین کے نظام حکومت (ملکوت) کا مشاہدہ کرایا گیا ہے، ان کو جنت اور دوزخ آنکھوں سے دکھائی گئی ہے اور بعث بعد الموت کا مظاہرہ کر کے دکھایا گیا ہے ایمان بالغیب کی منزل سے یہ حضرات منصب نبوت پر مامور ہونے سے پہلے گذر چکے ہوتے ہیں، نبی ہونے کے بعد ان کو ایمان بالشہادۃ کی نعمت دی جاتی ہے اور یہ نعمت انہی کے ساتھ مخصوص ہے" (تفہیم القرآن جلد اوّل صفحہ ۲۰۲)

مندرجہ بالا دونوں اقتباسات کی خط کشیدہ سطور بغور ملاحظہ فرمائی

جائیں صاف نظر آئے گا کہ "خانصاحب" نے بھی اپنی تفسیر میں اپنے مربی و مرشد علامہ مودودی کا تتبع فرمایا ہے اور جس طرح علامہ نے حضرات انبیائے کرام علیہم السلام کے لئے اصولی طور پر ایمان بالشہادہ کی ضرورت پر ایک خوبصورت سا لکچر دینا ہی کافی سمجھ لیا ہے بالکل اسی طرح انھیں کے نقش قدم پر خانصاحب بھی نفس ایمان بالشہادۃ کی اصولی بحث میں بات الجھا کر صاف کترا کر نکل گئے ہیں اور اس معجزاتی واقعہ کی ان ضروری تفصیلات سے صرف نظر کر لینے میں بھی استاد و شاگرد دونوں ہی قدم سے قدم ملا کر چلے ہیں۔ جن تفصیلات کو جمہور مفسرین نے اپنی تفسیروں میں اس موقع پر ذکر کیا ہے۔ چند تفسیروں کے اقتباسات پیش کئے جا رہے ہیں، ملاحظہ ہوں :-

تفسیر معارف القرآن میں ہے

یہ تیسرا قصہ ہے -- جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حق تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ مجھے اس کا مشاہدہ کرا دیجئے کہ آپ مردوں کو کس طرح زندہ کریں گے ---

---- حق تعالیٰ نے ان کی درخواست قبول فرما کر ان کے مشاہدے کی بھی ایک ایسی عجیب صورت تجویز فرمائی جس میں منکرین کے تمام شبہات و خدشات کے ازالہ کا بھی مشاہدہ ہو جائے وہ صورت یہ تھی کہ آپ کو حکم دیا گیا کہ چار پرندے جانور اپنے پاس جمع کر لیں پھر ان کو پاس رکھ کر ہلالیں کہ وہ ایسے ہل جائیں کہ آپ کے بلانے سے آجایا کریں اور ان کی پوری طرح شناخت ہو جائے یہ شبہ نہ رہے کہ شاید کوئی دوسرا پرندہ آ گیا ہو پھر جانوروں کو ذبح کر

کے ہڈیوں، پروں سمیت ان کا خوب قیمہ سا کر کے اس کے کئی حصے کر دیں اور پھر اپنی تجویز سے مختلف پہاڑوں پر اس قیمہ کا ایک ایک حصہ رکھ دیں پھر ان کو بلائیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ سے زندہ ہو کر دوڑے دوڑے آپ کے پاس آجائیں گے۔

تفسیر روح المعانی میں بہ سند ابن المنذرؒ حضرت حسنؓ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایسا ہی کیا پھر ان کو پکارا تو فوراً ہڈی سے ہڈی اور پَر سے پَر خون سے خون اور گوشت سے گوشت مل ملا کر سب اپنی اپنی اصلی ہیئت میں زندہ ہو کر دوڑتے ہوئے ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس آگئے۔ حق تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ابراہیم قیامت کے روز اسی طرح سب اجزاء اور اجساد کو جمع کر کے ایک دم سے ان میں جان ڈالدوں گا (معارف القرآن جلد ا صفحہ ۶۲۲)

تفسیر حقانی میں ہے

یہ تیسرا واقعہ ہے جو ابراہیم علیہ السلام پر ملک بابل سے ہجرت کر کے ملک شام میں آنے کے بعد گذرا --- خدا سے سوال کیا کہ مجھ کو دکھا تو کس طرح سے مردوں کو زندہ کرے گا خدا نے فرمایا --- تو چار پرند جانور لیکر چند روز ان کو اپنے پاس رکھ پھر سب کا قیمہ کر کے تھوڑا تھوڑا پہاڑ کے مختلف ٹیلوں پر رکھدے اور پھر ایک ایک کو بلا تیرے پاس ہر ایک جانور دوڑ کر چلا آوے گا چنانچہ ابراہیم علیہ السلام نے مور اور کبوتر اور مرغ اور کوا لیا اور اسی طرح کیا پھر جس کو پکارا اس کے اجزاء مجتمع ہو کر زندہ ہوا اور ابراہیم کے پاس

دوڑتا ہوا چلا آیا اس امر کے مشاہدے سے حضر ابراہیم علیہ السلام کا یقین کامل ہو گیا (تفسیر حقانی سورہ بقرہ تیسرا پارہ صفحہ ۱۰)

تفسیر مظہری میں ہے "ابن حاتم حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا کہ وہ ان چار پرندوں کو ذبح کر کے ان کے پر اکھیڑ لیں اور انھیں ان پرندوں کے گوشت اور خون وغیرہ کے ساتھ خلط ملط کر ڈالیں اور ان میں سے کچھ کچھ حصہ پہاڑوں پر رکھ دیں" (تفسیر مظہری جلد ۱ ۳۱۷)

تفسیر ابن کثیر میں ہے

حضرت ابن عباسؓ و عکرمہؓ، سعید بن جبیرؓ، ابو مالک، ابو الاسود، وہب بن منبہ، حسنؓ اور سدی وغیرہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار پرند لئے اور انھیں ذبح کر کے ان کے پر اکھیڑ ڈالے پھر ان کے ٹکڑے ٹکڑے کئے اور قیمہ بنا ڈالا اور سب کو بالکل خلط ملط کر دیا پھر ان میں سے ایک ایک حصہ نکال کر الگ الگ پہاڑوں پر رکھ دیا اور ان سب کے سر اپنے ہاتھوں میں لے لئے -- پھر اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا کہ اب ان پرند کو آواز دو تو آپ نے انھیں آواز دی اب ہر پرند کے اجزاء باہم مل گئے اور پورا پرندہ بن گیا (تفسیر ابن کثیر جلد ۲ صفحہ ۳۰)

اور دوسری تفسیروں میں بھی

اسی موقع پر ابن کثیر کے حاشیہ پر تفسیر بغوی میں بھی یہی تفصیلات منقول ہیں۔ (ملاحظہ ہو، تفسیر بغوی بر حاشیہ ابن کثیر جلد ۲ صفحہ ۳۰)

اور ایسی ہی تفصیلات تفسیر ابی السعود میں بھی منقول ہیں (ملاحظہ ہو تفسیر ابی السعود بر حاشیہ تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۱۱۶) امام فخر الدین رازی اپنی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں :-

اجمع اهل التفسير على ان المراد بالآية قطعهن وان ابراهيم قطع اعضاء ها ولحومها وريشها و دمائها و خلط بعضها على بعض غير ابی مسلم فانه انكر ذالك وقال ان ابراهيم عليه السلام لما طلب احياء الميت من الله اراه الله تعالىٰ مثالا قرب به الامر عليه (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۳۲۸)

اہل تفسیر نے اس بات پر اجماع کر لیا ہے کہ آیت میں ان پرندوں کا قطع کرنا ہی مراد ہے اور یہ کہ ابراہیم علیہ السلام نے ان کے اعضاء ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے تھے اور ان کے گوشت و خون اور پروں کو باہم ملا ڈالا تھا۔ ہاں ابو مسلم اس بات کا منکر ہے اس نے یہ کہا کہ ابراہیم علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ سے مردے کو زندہ کرنے کی خواہش کی تو اللہ تعالیٰ نے انھیں ایسی مثال دکھائی جس سے اس حقیقت کو سمجھنا کچھ قریب ہو گیا (حقیقتاً مردے زندہ کر کے نہیں دکھلائے گئے تھے) (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۳۲۸)

اسی تفسیر کبیر میں یہ بھی ہے :-

كل المفسرين الذين كانوا قبل ابی مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزائها فيكون انكار

ذالك انكار للاجماع (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۳۲۸)

تمام مفسرین جو ابو مسلم سے پہلے گذرے ہیں ان سب نے اس بات پر اجماع کر لیا ہے کہ ان پرندوں کو ذبح کرنا اور ان کے ٹکڑے ٹکڑے کرنا وقوع پذیر ہوا تھا لہٰذا اس کا انکار کرنا در حقیقت اجماع کا انکار ہے۔ (تفسیر کبیر جلد ۲ صفحہ ۳۲۸)

تفسیر طبری میں بھی حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، ابن جریج، قتادہ، مجاہد وغیرہم سے ایسی ہی تفصیلات نقل کی گئی ہیں۔ (ملاحظہ ہو تفسیر طبری جلد ۳ صفحہ ۳۵ تا ۳۷)

تفسیر طبری جلد سوم کے حاشیہ پر تفسیر قمی غرائب القرآن میں ابی مسلم کی تفسیر پر یوں کلام کیا گیا ہے :-

وزيف قول ابى مسلم بانه خلاف اجماع المفسرين وبان ماذكره غير مختص بابراهيم فلا يلزم له مزية وايضا ان ظاهر الاٰية يدل على انه اجيب الى ما سأل و على قوله لا تكون الاجابة حاصلة ولان قوله "عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا" دليل ظاهر على تجزية الطيور و حمل الجزء على احد الطيور الاربعة بعيد. (غرائب القرآن برحاشیہ طبری جلد ۳ صفحہ ۳۹)

اور ابو مسلم کے قول کی تضعیف کی گئی ہے کہ وہ مفسرین کے اجماع کے خلاف ہے، دوسری بات یہ کہ (زندہ پرندوں کو محض مانوس کر کے پھر انھیں بلا لینے میں کیا خاص بات ہوئی) یہ صورت تو

حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں رکھتی۔ نیز ظاہر آیت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی درخواست قبول فرما کر انھیں مردہ کا زندہ ہونا دکھلا دیا گیا اور ابو مسلم کے قول پر درخواست منظور ہی نہ ہوئی، پھر علی کل جبل منھن جزأً کے الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ پرندوں کے ٹکڑے کئے گئے اور جز سے کوئی ایک پرند مراد لینا بہت دور کی بات ہے۔

ابو مسلم کی اس خلاف جمہور غیر مقبول تفسیر کے متعلق علامہ آلوسی بغدادی اپنی تفسیر روح المعانی میں فرماتے ہیں :-

لا یخفی ان ھذاخلاف اجماع المسلمین و ضربٌ من الھذیان لا یر کن الیہ ارباب الدین وعدولٌ عما یقتضیہ ظاھرالآیۃ المؤید بالاخبار الصحیحۃ والآثار الرجیحۃ الی ما تمجہٗ الاسماعِ ولا یدعوا الیہ داع فالحق اتباع الجماعۃوید اللہ معھم . (روح المعانی جلد ۲ صفحہ ۳۰)

یہ بات مخفی نہ رہے کہ ابو مسلم کی یہ بات از قسم خرافات اور بالکل بکواس ہے جو اس قابل نہیں کہ اہل دین اس کی طرف رخ بھی کریں یہ قول تو آیت قرآنی کے ظاہری مفہوم سے انحراف ہے جس کی تائید میں اخبار صحیحہ اور وزنی روایات موجود ہیں ایسی بات کا تو سننا بھی کانوں کو ناگوار ہے کوئی بھی دین و عقل رکھنے والا اس کی دعوت نہیں دے سکتا۔ لہٰذا جماعت ہی کا اتباع حق ہے اور اللہ تعالیٰ کی نصرت و مدد بھی انھیں کے ساتھ ہے۔

علامہ آلوسی کے اس فیصلہ کی روشنی میں خود علامہ مودودی اور ان کے رفیق قدیم جناب وحید الدین خانصاحب کی مخالف جمہور تفسیر و تاویل کا مقام بہ آسانی متعین کیا جاسکتا ہے۔

جمہور مفسرین کی تفسیرات سے چند اقتباسات اوپر نقل کر دئے گئے اس سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ہمارے ناظرین کرام اس تقابلی مطالعہ کی روشنی میں اچھی طرح دیکھ لیں کہ علامہ نے اپنے تفسیری حاشیہ میں اس معجزاتی واقعہ سے متعلق جمہور مفسرین کی نقل کردہ تفصیلات کو کیسی ہوشیاری سے نظر انداز فرما کر انکار معجزہ کی ذہن سازی کا مبارک فریضہ انجام دے ڈالا ہے۔

ناظرین کرام نے یہ بھی دیکھ لیا کہ علامہ کے پرانے ساتھی جناب وحید الدین خانصاحب جنھوں نے کسی وقت تعبیر کی غلطی جیسی دھماکہ خیز کتاب لکھ کر بظاہر علامہ کے مد مقابل محاذ آرائی کا بگل بجادیا تھا وہ بھی اس جگہ انکار معجزات کی ذہن سازی کے معاملہ میں کس طرح علامہ کے قدم سے قدم ملا کر ان کے ساتھ ہی چلنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

خاتمۂ کلام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ کہ تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش کے سلسلہ میں جو کوشش کی جارہی تھی وہ ختم سورۂ بقر تک پہنچ گئی۔ یہ سلسلہ جب شروع کیا گیا تھا تو ارادہ تو یہی تھا کہ پوری تفسیر کو اسی طرح سمجھنے کی کوشش کی جائی گی لیکن مجبور، بے اختیار کا ارادہ ہی کیا ہوتا ہے اصل ارادہ تو ذات حق کا ہوتا ہے جو "فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْدُ" ہے اپنا ارادہ اس درجہ کمزور اور سست نکلا کہ سورۂ بقر کے خاتمہ تک پہنچنے اور پھر اسے مرحلۂ اشاعت تک کھینچنے میں تقریباً چوتھائی صدی کا عرصہ گذر گیا۔ مجبوراً اس سلسلہ کو فی الحال بند کرنے ہی کا فیصلہ کرنا پڑ گیا ہے لیکن اس درمیانی مدت میں یہ بھی خیال کیا گیا تھا کہ تفسیر تفہیم القرآن کے دوسرے قابل اعتراض مقامات کو نظر انداز کرتے ہوئے علامہ کے صرف اعتزال مخفی سے پردہ اٹھا دیا جائے اور پوری تفسیر کی ان آیات پر تنقیدی نظر ڈالی جائے جن میں اللہ تعالیٰ نے حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کے آیات و معجزات کا ذکر کیا ہے اور ہمارے علامہ نے بڑی چابکدستی سے یہ کوشش فرمائی ہے کہ تفہیم کا قاری ان معجزات کو معجزہ نہ سمجھنے پائے ورنہ وہ بھی دوسروں کی طرح "چنیا بیگم" کا رسیا بن جائے گا۔

اس موقع پر تفصیلی بحث و نقد کی گنجائش نہیں ہے اس لئے آئندہ سطور میں تفہیم القرآن سے ان آیات کا صرف حوالہ دیا جارہا ہے کہ ہمارے ناظرین کرام بذات خود تفہیم القرآن میں ان آیات کو دیکھ لیں کہ علامہ نے کس ہوشیاری سے اپنے ناظرین کی ذہن سازی کا فریضہ انجام دیا ہے اور کیسی صفائی سے انھیں معجزات پر ایمان لانے سے بچانے کی کوشش کی فرمائی ہے۔

تفہیم القرآن میں مندرجہ ذیل آیات ملاحظہ ہوں

(۱) جلد اول صفحہ ۲۸۶ آیت ۱۲۴ حاشیہ نمبر ۹۶ (۲) جلد ۲ صفحہ ۴۸ آیت ۴۷ حاشیہ نمبر ۵۸ (معجزہ کی تفصیل سے متعلق روایاتِ تفسیر کو ماننے سے انکار فرمایا گیا ہے) (۳) جلد ۲ صفحہ ۶۹ آیت ۱۱۷ حاشیہ نمبر ۹۰ (یہ گمان کرنا صحیح نہیں ہے کہ عصا ان لاٹھیوں اور رسیوں کو نگل گیا جو جادوگروں نے پھینکی تھیں اور سانپ اور اژدہے بنی نظر آرہی تھیں) (۴) جلد ۲ صفحہ ۹۴ آیت ۱۷۱ حاشیہ نمبر ۱۳۲ (علامہ کو اس آیت کی تفسیر شاید مفسرین کی تفسیروں میں نہیں ملی ورنہ بائبل سے کیوں پیش کرتے مگر یہ فریب ہے، مفسرین نے پوری تفصیل و تفسیر بیان کی ہے مگر علامہ کا ان پر اعتقاد ہی کہاں ہے جو اسے نقل کریں) (۵) جلد ۲ صفحہ ۱۳۵ آیت ۱۷ حاشیہ نمبر ۱۴ دیکھئے (مٹھی بھری ریت نے کس معجزاتی طور پر کفار کو بھاگنے پر مجبور کردیا اس کی تفصیل مفسرین نے بیان کی ہے ، مگر علامہ صاف ہضم کرگئے)

(۶) جلد ۵ صفحہ ۲۲۸ آیت پہلی حاشیہ نمبر ا کے تحت صفحہ ۲۲۹، ۲۳۰ ملاحظہ ہو (معجزہ شق القمر کو معجزہ ماننے سے انکار کیا ہے)

تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش کا تیسرا حصہ ختم کرتے کرتے مختصر طور پر یہ اشارات یہاں ذکر کردئے ہیں ان کی روشنی میں ہمارے ناظرین کو اندازہ ہو جائے گا کہ علامہ مودودی معجزاتِ انبیاء پر کیسا کچھ ایمان رکھتے ہیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

عبدالقدوس رومی مفتی شہر آگرہ

۲۸ ربیع الاول ۱۴۲۳ھ سہ شنبہ ۱۱ جون ۲۰۰۲ء

مکتبۂ صہیب برادران

کی

مطبوعات

مناجاتِ مقبول (سراجی)

معمولاتِ نبویؐ

نظم المفتی (تسہیل و تفہیم رسم المفتی منظوم اردو)

اکسرے رپورٹ (اول، دوم)

ایک آئینہ میں تین چہرے

مودودیت بے نقاب

تین خطرے

اسلامی حکومت کی کہانی علامہ خمینی کی زبانی

حقیقت کی روشنی

تصویر کا دوسرا رخ

مہربانوں کے خط

عید میلاد النبیؐ کی تقریبات

تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش {اول (نیا ایڈیشن زیر طبع)، دوم، سوم}

دیوبند سے بریلی تک

حیات اعلحضرت کے چند پہلو (مختصر کتابچہ)

مکتبۂ صہیب برادران

"غریب خانہ" ۲/۹۹۲۔ تلسی پور، وصی آباد، الہ آباد۔ ۲۱۱۰۰۳